Renovatio

rivista di pedagogia e cultura

Genova - luglio-settembre 1973 - anno VIII - numero 3

pubblicazione trimestrale spedizione abbonamento postale gruppo IV

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XXVIII FASCICOLO

Sono a disposizione, a prezzo di copertina, numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Bagel-Bozzo

Redattore
Alberto Gagliardi

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica Italiana

AVVISO AI LETTORI

...rtiamo i nostri ab... che, a causa del ...mento dei costi ... e per l'entrata ... dell'IVA, da que... il prezzo annuo ...amento sale a li... per l'Italia e lire ... l'Estero. Dal pri... ero del 1974 il ... ogni singolo fa... sarà di lire 1.000.

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1973 - anno VIII - numero 3

SOMMARIO

* TEOLOGIA E POLITICA

ARTICOLI:

345 **Alvaro Huerga** - La redenzione come liberazione dell'uomo.

NOTE:

363 *Claudio Leonardi* - « Terza generazione »: dall'utopia alla profezia.

435 *Battista Mondin* - Speranza cristiana e speranze secolari.

446 *Bonifacio Baroffio* - Liturgia e vita interiore.

LIBRI:

461 **Recensiti:** « Mysterium Salutis » di autori vari / « Le second Isaie, son disciple et ses editeurs » di P. E. Bonnard / « Heliopolis » di E. Jünger / « Qu'est-ce que l'âme? Reponse a Claude Tresmontant » di R. Lahaye / « Christologie paulinienne et tradition biblique » di A. Feuillet / « L'être fini et l'être eternel » di E. Stein / « Religion and the rise of modern science » di R. Hooykaas / « Résurrection, eucharistie et génèse de l'homme » di G. Martelet / « La Chiesa nella transizione socialista » / « Dieu l'a ressuscité » di B. Rigaux / « La crisi della società permissiva » di autori vari / « Le dogme du péché originel » di A. Vanneste / « L'alternativa » di R. Garaudy / « Educazione per l'uomo di domani » di autori vari / « Sanctorum Communio » di D. Bonhoeffer / « Trattato teologico-politico » di B. Spinoza.

500 **Ricevuti.**

POSTILLE:

503 Il movimento di Comunione e Liberazione *(Gianni Baget-Bozzo)* - Ex-cristiani per il socialismo *(Edoardo Benvenuto)* - Giornali, giornalisti, macro-padroni e sindacalismo corporativo *(Ferruccio Mazzariol)* - Teologia politica « moderata » e « progressista » *(Gianni Baget-Bozzo)* - Le due « narrative » venete *(Ferruccio Mazzariol).*

Teologia e politica

Nonostante venga proposta come la teologia dell'avvenire, è dubbio che quella che viene comunemente chiamata « teologia politica » sia teologia. La « teologia politica » afferma un ruolo « diretto » della Chiesa nella costruzione della società temporale. E ciò in una forma culturalmente assai diversa dal tipo di relazione che si stabilì tra Chiesa e Stato nella cristianità medioevale. Allora, in linea di principio, la Chiesa rimase distinta dalle istituzioni civili, mentre per la « teologia politica » l'impegno politico della Chiesa sarebbe addirittura la condizione « essenziale » della « credibilità del Vangelo ». Essa dovrebbe intervenire come « coscienza critica » della società, come « memoria » di una « pienezza umana ».

La Chiesa dovrebbe essere connivente a tutte le rivoluzioni e intervenire nella vita degli Stati solo per abbatterli. La « teologia politica » si pone come una riedizione in chiave ecclesiale della « rivoluzione permanente », nonostante la storia ci mostri che l'unica « permanenza » delle rivoluzioni è la ricostruzione del potere statuale. Il risultato certo di questo processo è l'uso indiscriminato dell'analisi marxista, sino all'affermazione che solo la « scelta di classe » può liberare i cristiani dal tradimento storico che hanno fatto al Vangelo. A questo punto (e non sono pochi quelli che, in pratica, ci arrivano) sono oltrepassati non soltanto i confini della teologia, ma quelli della Chiesa e del cristianesimo. La dottrina di salvezza, in realtà, non è più il cristianesimo, ma il marxismo: salvare un ruolo per il Vangelo all'interno di questa compatta visione immanente è impresa impossibile; ne rimane soltanto il semplice segno verbale.

Ciò che fa meraviglia è che coloro che si ponevano come « avanguardia » della teologia negli anni trenta, quaranta e cinquanta, muovevano alla Chiesa le più acerbe critiche per l'intervento nell'ordine politico, per il « clericalismo », per il disprezzo del « regime temporale ». Può sembrare un paradosso, ma la traiettoria dell'« avanguardia » si è rovesciata nello spazio di una generazione.

La nostra diagnosi del fenomeno è semplice: alla base della svolta del pensiero teologico, in questa o in altre forme, sta una crisi di fede. Tale crisi oscura il senso del governo divino della storia, dell'azione di Dio nel suo popolo, a cui ha dato il suo Spirito; oscura il senso della Chiesa come realtà di carattere soprannaturale, oggetto principale del secondo concilio Vaticano. La Chiesa non appare più come portatrice della vita di grazia agli uomini: la vita eterna, la redenzione, la libertà spirituale appaiono parole senza senso per chi ricerca solo una pienezza materiale e storica, un nuovo « millennio » alle porte del Regno.

Ma una redenzione puramente terrestre non ha un significato per l'uomo: essa può finire col rendere il nostro mondo invivibile, un segno d'inferno nella vita degli uomini. La Chiesa non è un potere mondano né può divenirlo; le parole di Cristo al tentatore hanno segnato l'indole della Chiesa. Per questo dobbiamo denunciare l'attenuazione, anzi la piena deformazione della legge della carità. Ciò serve per distruggere la prospettiva eterna, sostituirle un ibrido sociologismo, eliminare l'idea di Dio e fare il gioco di utopie politiche, né realizzate (questo è il punto) né realizzabili. Catechismo e Credo non solo sono lontani; in questa atmosfera, sono tramontati. E' venuto il tempo di dire pane al pane.

Vi sono molti modi per partecipare a questa distruzione, che oscura il cielo e promette giorni duri alla terra, nell'universale inganno fatto alle anime semplici. (Fortunatamente i semplici sono più vicini a Dio, anche se non lo sanno).

La Chiesa è stata fondata per portare gli uomini redenti alla vita eterna. Questo lo scopo che la sostanzia e la qualifica. Naturalmente, poiché deve mettere in pratica essa stessa le massime evangeliche, deve aiutare e soccorrere il mondo, come ha insegnato il secondo concilio Vaticano con la « Gaudium et Spes ». Ma non può aiutare il mondo contraddicendo alla sua natura di Chiesa, scendendo a compromessi intollerabili per la verità e per la giustizia dovuta a Dio prima che agli uomini.

La Chiesa è visibile e pertanto non è solamente nascosta nelle coscienze; le sue strutture che ripetono origine da Cristo sono socialmente e storicamente visibili. Questo fatto, necessario alla sua missione di salvezza verso l'intero genere umano, crea una situazione che ha presentato difficoltà per ogni tempo. La Chiesa non sostituisce né contraria la legittima autorità civile. Poiché Chiesa e Stato sono fatti di uomini, coi loro limiti ed i loro difetti, la convivenza è spesso difficile e non sempre i confini delle due competenze appaiono subito chiari. Ma sarebbe fuori del mondo chi pretendesse che la Chiesa agognasse a sostituire o a condizionare il potere « temporale », come sarebbe fuori del mondo chi fantasticasse una Chiesa che ignorasse l'ordine degli Stati e non avesse rapporti con essi; difficili certo, ma necessari per la natura stessa delle cose. Solo la prudenza colla sua umanità, la saggezza colla sua umiltà, la carità con la sua pazienza potranno risolvere nel fluttuare conti-

nuo della storia le controversie tra la Città di Dio e la Città dell'uomo; non le formule astratte di una sconcertante concordia. La Chiesa deve alzare la voce in favore della verità, della giustizia, dell'adorazione a Dio e tutto questo comporta anche un indiretto giudizio sulle azioni degli Stati; ma ciò è un'altra cosa dalla politica, che è aliena dalla missione e dalla vita della Chiesa.

Sono queste le ragioni per cui, a nostro avviso, la cosiddetta « teologia politica » nel suo insieme non è teologia. Anzitutto per il contenuto, che logicamente conduce alla diminuzione e alla perdita del senso della fede. Ma non è teologia anche per un altro motivo, non meno grave e dirimente. Infatti è teologia quello che si legge, si deduce, si giustifica nelle fonti teologiche, ossia nella Scrittura e nella Tradizione conservate e interpretate dal magistero ecclesiastico, nonché in tutti gli elementi che vengono innervati ed autenticati dalle fonti predette e dal magistero. Quanto sta al di fuori di questo criterio non è teologia anche se tratta o pretende trattare argomenti attinenti a Dio e alla Rivelazione. Sarebbe desiderabile per la chiarezza del popolo cristiano, di quelli che lottano per districarsi dai dubbi, di quelli che cercano la vera luce, che i termini venissero usati nel senso che loro conviene e si finisse di dare la patente di « teologi » a scrittori che, sapranno molte cose, non mancheranno di intuizioni, ma che vanno collocati tutt'al più nella saggistica, non certo nella teologia. La teologia è pronta ad accogliere tutti gli ingegni (magari ce ne fossero), ma solo a nette e impreteribili condizioni.

ARTICOLI

La redenzione come liberazione dell'uomo

ALVARO HUERGA

Fra tutti i gravi problemi che l'uomo si pone, forse il maggiore è proprio l'uomo stesso. La forza portentosa con cui egli domina il cosmo è insita nella sua natura (Gn. I, 27-28): ma è al tempo stesso una catena che lo tiene prigioniero e che gli rivela i suoi limiti e la sua infelicità (1). Nessun periodo, nella storia dell'inquietudine umana, presenta tanta angoscia e tanti aneliti di liberazione come il tempo attuale. Non senza motivo l'uomo di oggi parla incessantemente di « liberazione », una delle parole magiche più in voga. Inoltre, affiora anche oggi, qui e là, e soprattutto dal fondo dell'uomo medesimo, lo sguardo a Cristo, l'uomo libero e liberatore, l'uomo perfetto. Per un credente non vi è altra luce, altra speranza: Cristo è vero Dio, vero uomo. L'accettazione, la fede, di questo mistero è il punto fondamentale della teologia (2). Ogni pensatore cristiano ribadisce questo punto di partenza, sebbene lo esprima in mille forme diverse: « la riflessione su Gesù Cristo è il centro di ogni teologia cristiana » (3).

Vi è, inoltre, un elemento, un principio, che la riflessione teologica cristiana non deve mai dimenticare: l'opera di Cristo, molteplice nella sua unità (4), manifestazione e presenza dell'amore divino infinito (5), si riassume e si esprime, nella rifles-

(1) « Gaudium et Spes », nn. 9-10.

(2) « Est autem fides nostra et de divinitate et de humanitate Christi: non enim sufficit alterum sine altero credere », « Summa theologiae », III, 53, 2.

(3) W. Pannenberg, « Esquisse d'une christologie », Paris, Cerf, 1971, p. 13.

(4) Cfr. B. Catão, « Salut et rédemption chez s. Thomas d'Aquin », Paris, Aubier, pp. 155-157.

(5) « Divinae redemptionis mysterium primaria ac naturali ratione mysterium amoris est »: Pio XII, « Haurietis aquas », 15/5/1956: AAS 48, 1956, p. 321.

sione teologica, con il termine di « redenzione » (6). Orbene, questo termine, elevato a categoria teologica o a nucleo sintetico, vuole significare l'aggancio causale — il rapporto — tra il fatto della morte-resurrezione di Cristo e la giustificazione dell'uomo, suo effetto principale (7). « Giustificazione » è vocabolo ricco di contenuto teologico e non estraneo, secondo l'uso tecnico specifico, a « liberazione ». « Redenzione », « giustificazione », « liberazione », con i loro vari significati, coincidono nella teologia classica per esprimere i valori salvifici dell'« opus Christi ».

A queste indicazioni preliminari, che sono fondamentali nella teologia classica, occorre aggiungere gli aspetti nuovi con cui si presenta oggi il tema, inesaurito e inesauribile, della redenzione, che ha come suo punto focale la cosiddetta teologia della liberazione. Si è soliti sentire in proposito, talvolta con eccessivo ottimismo, che il significato biblico, pasquale e profetico di questa parola « liberazione » si deve all'America latina: e che lo si deve non in termini di cultura, ma in sede specificamente teologica.

Che c'è di tradizionale e che c'è di nuovo in tale questione? Che c'è, in definitiva, di valido? Le novità, delle quali gli antichi avevano un timore teologico (8), oggi non spaventano nessuno. E non devono spaventare, perché è norma metodologica, fondata su un testo di Paolo, il metterle alla prova: e perciò non possono essere accettate pregiudizialmente, ma solo con discernimento (1.a Tess., V, 21) e con le distinzioni necessarie.

Pertanto, partendo da questa proposizione (cui se ne aggiunge un'altra: se vi è progresso dogmatico occorre che vi sia anche quello teologico) cercherò di esporre i punti seguenti: 1) alcuni dati biblici; 2) i contenuti della teologia classica; 3) l'orizzonte della nuova teologia della liberazione; 4) un giudizio di valutazione sul contrasto fra l'una e l'altra.

STORIA DELLA SALVEZZA E LIBERAZIONE

Nel racconto biblico, che ci offre, nel suo caratteristico genere letterario, le linee fondamentali di un'antropologia, l'uomo appare mosso sin dall'inizio della sua storia dall'inquietudine radicata nella sua condizione; ha perso il paradiso e ha smarrito

(6) Cfr. E. Sauras, « El cuerpo místico de Cristo », Madrid - Valencia, 1952, p. 315.

(7) Cfr. C. Duquoc, « Christologie », II, Paris, cfr. 1972, p. 171.

(8) « Nam et utique gentium fugienda theologo doctrinae novitas, quae, cum semper periculosa est, tum fere ut vetustati, ita quoque veritati contraria »: M. Cano, « Relectio de sacramentis in genere: Opera theologica », tom. III Romae, 1900, p. 203.

se stesso e la sua felicità, ha trasformato la sua identità in una prigione. Ma è un prigioniero che vive il suo dramma nella speranza di una liberazione. Intorno a lui due forze combattono per il suo possesso: Lucifero che lo ha fatto cadere e Dio che sarà il suo liberatore (Gn., III, 1-5).

La storia della salvezza si svolge nella tessitura della trama drammatica di questa lotta. L'uomo, suo protagonista di fondo, aspetta da sempre la liberazione, però spesso limitata od orientata su un piano terreno. Si potrebbe chiamare piano di liberazione orizzontale, di fronte a un tipo di liberazione verticale o profonda. Di fatto, la storia della salvezza incarnata nel « popolo dell'alleanza», procede interponendo i due piani, alternandoli, dando insieme la sensazione, molte volte, che ciò che promette e si aspetta è la liberazione orizzontale. Gli esegeti ci aiutano a comprendere come negli oracoli profetici sul Messia, il liberatore del suo popolo, abbondino gli scambi da un piano all'altro. Il Messia difenderà e libererà il suo popolo, profetizzerà la causa degli umili contro la violenza dei potenti. Ma la sua opera consisterà, soprattutto, in una liberazione spirituale. La confusione delle due prospettive la troviamo perfino nel tempo storico di Cristo. Da un lato, il popolo e gli apostoli stessi pensano alla restaurazione dell'antico regno davidico, con un nuovo esodo verso l'autonomia nazionale (Mc. XI, 10). Dall'altro, l'Antico Testamento vaticina il mistero della passione redentrice del Figlio di Dio (Lc. XXIV, 27), come spiegherà la « visione » ai discepoli sulla strada di Emmaus. Riscontriamo, pertanto, la chiara constatazione di come anche i discepoli ragionino nei termini di una speranza terrestre, di un messianesimo orizzontale, tipico della loro mentalità israelita. Ma, nello stesso tempo, lungo l'alveo profondo della storia della salvezza, fluisce la speranza di quell'altra liberazione, verticale e profonda, che riscatti lo spirito dominato e intristito dal peccato e dal demonio. La predicazione di Cristo e poi quella degli apostoli (all'inizio lenti nell'intendere il senso pieno delle Scritture) non dà luogo a dubbi: essa dà nuovamente importanza decisiva al conflitto tra Dio e il demonio per la conquista dell'uomo. Il demonio è il « maligno » che pone senza limiti insidie e inganni all'uomo, il quale, una volta caduto nella trappola, viene distrutto inesorabilmente (1.a Pt. V, 8; Ef. VI, 11). Il demonio è il « principe di questo mondo » (Gv. XIV, 30); è l'avversario e il seduttore (1.a Pt. V, 8); è, infine, il padre del peccato (Gv. III, 8; Atti XIII, 10). Siccome, però, nel peccato è implicita la libera decisione dell'uomo, l'uomo è responsabile di questa sua stolta cattività (Ebrei II, 14-15). Cristo, invece, è il salvatore dell'uomo, colui che lo libera dal peccato (Mt. I, 21) e dalla morte con la propria morte e resurrezione. Egli è il distruttore delle opere del demonio (1.a Gv.

III, 8), cosicché il principe di questo mondo sarà gettato fuori dell'uomo (Gv. XII, 31). Cristo è il redentore, attraverso la croce e il sangue (Col. II, 15), dell'uomo schiavo di una miserabile e tenebrosa schiavitù. Dirà san Paolo, sintetizzando: « ci liberò dal potere delle tenebre e ci tradusse al regno del Figlio col suo amore » (Col. I, 13).

La parola con cui è stata definita la vittoria di Cristo sul demonio, sul peccato e sulla morte è stata definita « redenzione » Una parola tanto più espressiva in quanto, secondo la prospettiva orizzontale, il popolo di Dio ha sentito nella sua stessa carne e più di una volta il morso della schiavitù. Per parecchi secoli della sua storia, l'uomo ha vissuto la tragedia di vedere la sua dignità umana umiliata, ridotta a cosa, avvilita a bottino di guerra, convertita in oggetto di proprietà del vincitore, divenendo merce, strumento di permuta. Il diritto ingiusto, comunemente accettato e praticato dai vincitori, fu praticato anche in Israele. E Yahvè ne appare spesso « infastidito », minacciando il suo popolo di abbandono all'umiliazione della cattività: « Il Signore ti farà ritornare in Egitto per terra e per mare, per la via di cui ti avevo detto: non lo vedrai mai più! E là v'offrirete in vendita ai vostri nemici come schiavi e serve, ma non vi sarà compratore » (Deut. XXVIII, 68; cfr. Isaia XLIII, 3; XIII, 14; L, 10; Salmi XLIV, 13).

Un tempo lo schiavo non recuperava giuridicamente la sua libertà senza pagare il prezzo del riscatto: un riacquisto, una redenzione. Il termine, di uso corrente nel diritto e nel commercio, dilata verso l'alto il suo significato originario per indicare la redenzione spirituale, la liberazione interiore. Esso finirà così per diventare il vocabolo che definisce per antonomasia la grande opera di Cristo: opera redentrice, liberatrice. Cristo sacrificò se stesso per redimere l'umanità (1.a Tm. II, 6; 1.a Cor. I, 30; VII, 23). Le catechesi degli apostoli rivelano lucidamente come la loro mentalità ebraica dominata dal senso orizzontale si sia trasformata alla luce splendida del mistero di Cristo. La sua croce, la sua vita, il suo sangue acquistano significato pieno e gaudioso: egli ha riscattato l'uomo dalla schiavitù del peccato, del demonio e della morte « non con l'oro e l'argento... ma col sangue » (1.a Pt. I, 18); « in lui ci è stata pagata la redenzione per virtù del suo sangue », afferma Paolo, che ha fatto del mistero della morte-resurrezione di Cristo il punto centrale della sua dottrina. E l'Apocalisse (V, 3), universalizzando il concetto, aggiunge: « Comprò con il suo sangue per conto di Dio uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione, e ci fece un regno di sacerdoti per il nostro Dio ». Queste citazioni dai testi biblici, raccolte in relazione alla storia della salvezza, sono sufficienti per comprendere le " dramatis personae " dell'esistenza umana, anzi il dramma stesso del-

l'uomo, illuminando da angolazioni diverse le sue istanze profonde, le sue situazioni storiche, la sua dignità e la sua miseria; e soprattutto mostrando l'azione salvifica di Cristo, che è opera di Dio, opera d'amore.

LE TRE SERVITU' DELL'UOMO

Questo concetto della storia e della rivelazione si imprime profondamente nel pensiero cristiano primitivo. Nell'epoca patristica, mentre i grandi concilii fissano lo statuto dogmatico della cristologia, le riflessioni teologiche dei Padri non perdono mai di vista la prospettiva liberatrice della redenzione. Non è, di conseguenza, strano che accentuino questo punto, insistendo sulla vittoria di Cristo sul demonio: e non perché non riconoscano o dimentichino altre dimensioni dell'atto salvifico, come la riconcillazione dell'uomo « ribelle » e « caduto » con Dio, oppure la riparazione dell'offesa del peccato originale e dei peccati personali, o, infine, l'elezione divina dell'uomo acquisita e trasmessa con la grazia di Cristo. Ciononostante, bisogna ammettere che « data la loro conoscenza della storia dell'uomo e delle affermazioni della rivelazione sul diavolo e sull'opera di Gesù Cristo, parve loro del tutto conforme alla sacra Scrittura concepire la nostra redenzione come liberazione dalla schiavitù al diavolo, al quale restiamo sottomessi a motivo del peccato » (9).

E' tipica, a questo riguardo, la teologia della liberazione abbozzata in forma rudimentale e incompleta da Origene. Secondo il padre alessandrino, Cristo, morendo e resuscitando, ingannò e vinse il demonio, ricorrendo a un atto di astuzia. Il demonio non poté trattenere l'anima di Cristo, offertagli come prezzo della redenzione, e rimase ingannato (10). Senza dubbio, l'idea di « offrire l'anima al diavolo » fu una audacia inammissibile del geniale pensatore e teologo e non piacque agli altri Padri teologi i quali, in altre occasioni, accettarono invece un buon numero delle idee di Origene. Ma neppure la teologia « scientifica » avrebbe accettato, se non in minima parte, la teoria origeniana della redenzione, dato che, tutto considerato, la sua grossolanità è sin troppo evidente. In effetti, la teoria dei presunti diritti del diavolo sull'uomo

---

(9) M. Cuervo, « Comentarios » a Santo Tomas, « Suma teológica », t. XI, Madrid, 1960, p. 903.

(10) « Magnus daemon, daemonunque princeps..., qui omnes hominum animas in suam potestatem redegerat »: Origenes, « Contra Celsum »: PG 11, 719; « is (daemon) in potestate sua nos habuit donec pro redemptionis mercede anima Jesu daretur ipsi decepto »; Origenes, « In Matthaeum » XV, PG 13, 1398.

e della beffa finale indebolisce altri aspetti più fondamentali della teologia del mistero di Cristo e in sé non offre garanzie, anche se mostra l'acutezza del suo inventore.

Neppure la teoria di Ireneo è completa, sebbene apporti un considerevole contributo, la cui validità è stata talvolta più compresa dai posteri che dai contemporanei. Per Ireneo, la redenzione è un rimodellamento dell'uomo, cioè un ritorno alla sua forma antica e originaria. L'uomo con il peccato fu vinto e punito dalla sua stessa disobbedienza, alterato nella sua condizione. Era necessario ricondurlo alla sua forma originaria. Cristo realizzò questa operazione (11) con l'incarnazione; egli assunse in sé l'uomo nella sua purezza primigenia, annientò il peccato, sconfisse la morte, e diede all'uomo la vita divina (12).

Tommaso, sempre molto attento al messaggio patristico, inerisce strettamente ai dogmi cristologici definiti nei primi concili ecumenici e si dedica a un lavoro di selezione, con rispetto e venerazione (« cum intellectu et amore ») delle testimonianze dei Padri e degli scrittori ecclesiastici della prima epoca della teologia. Così, per esempio, egli non accetta la teoria origeniana dei diritti del diavolo sull'uomo, ma concede al demonio una sorta di « diritto permissivo »: Dio permise che l'uomo a causa del peccato restasse soggetto al dominio tirannico del demonio, anche se tale dominio non alterava la sua natura né toglieva il suo libero arbitrio (13).

Inoltre, il mistero di Cristo redentore non si riduce ad una semplice liberazione dalla potestà del demonio, ma contiene altri lati più importanti, cosicché in una esposizione teologica integrale della soteriologia cristiana la liberazione non diventa il punto centrale, bensì una conseguenza, un effetto. Ciò ci aiuta a comprendere il travaglio catartico del pensiero di Tommaso e, nello stesso tempo, ci stimola ad orientarci mediante il suo apporto verso la teologia della redenzione. Ma, per rimanere nella prospettiva «liberazionista», chi studia l'Aquinate prova una gradita sorpresa di fronte al capitale ricchissimo della sua teologia della « liberazione ». Risulta, in effetti, che il termine « liberazione » lo si incontra frequentemente, tanto nelle domande quanto nelle risposte sottili che Tommaso imbastisce di continuo lungo la sua spiega-

(11) « Non erat possibile, eum hominem, qui semel victus fuerat, et elisus per inobedientiam, replasmare et obtinere bravium victoriae; iterum autem impossibile erat ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat: utraque operatus est Filius, Verbum Dei exsistens, a Patre descendens et incarnatus »: Ireneo, « Adversus haereses », III, 46, 3 ad 3.

(12) « Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, et vivificaret hominem »: Ib. 938.

(13) Cfr. I-II, 85, 1; III, 46, 3 ad 3.

zione soteriologica (14). Se in alcuni temi si scopre una maturazione progressiva delle idee, nei passi che si riferiscono alla liberazione, fin dall'inizio dell'opera, il lessico, l'impostazione e la soluzione sono nitidi e coerenti. Tanto nello « Scriptum super sententiis » come nella « Summa theologiae » (le opere prima e ultima in senso cronologico) il suo pensiero, le sue domande e le sue risposte risultano essere sempre le stesse (15).

L'atto redentore, uno e unico, di Cristo ha come effetto la liberazione dell'uomo (16) da una triplice servitù.

a) La servitù al peccato, in quanto Cristo soffrì e morì come uomo, ma come strumento della divinità. Ne consegue che le sue azioni possiedono la virtù divina di purificare dal peccato. Queste azioni, nello stesso tempo, sono azioni redentrici e, sotto questo aspetto, la sua passione e la sua morte producono un effetto liberatorio. Egli è a capo del Corpo mistico (la Chiesa) e, sottomettendosi per amore e obbedienza alla volontà salvifica del Padre, offre il riscatto della nostra liberazione. Ed esemplifica: il capo riscatta il resto del corpo dal peccato commesso mediante i piedi. Il corpo naturale è uno; e lo è anche il corpo mistico (17).

b) La servitù al demonio. Il demonio esercitava il suo potere sull'uomo a diverso titolo: a causa dell'uomo in quanto questi cedette alla tentazione che il demonio gli tese e cadde nel tranello; a causa del demonio medesimo, malvagio e perverso, che non concesse all'uomo suo prigioniero alcuna possibilità di liberazione; a causa di Dio, infine, che, offeso dal peccato dell'uomo, lo lasciò nelle mani del nemico. A questi motivi, Cristo oppose i suoi, liberando l'uomo da quella terribile servitù. La sua morte e resurrezione, infatti, « libera » l'uomo dal peccato, lo riconcilia

(14) « Utrum fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione »: III, 46, 1; « Utrum fuerit possibilis alius modus liberationis... »: III, 46, 2; « Utrum per Christum simus liberati... »: III, 49, 1, 3; cf. ib., 52, 5, 8.

(15) Vedasi il parallelismo di: « Scriptum super Sent. » III. dd. 18-19 e Summa III, 48-49.

(16) La visione « liberatrice » di insieme emerge già nella portata della cristologia di Tommaso: Dio elesse l'Incarnazione come modo migliore e più conveniente « ad reparationem generis humani »; la preferibilità e la convenienza di questa alternativa fra gli innumerevoli modi possibili, viene dimostrata tanto nella spinta dell'uomo verso il bene quanto nell'eliminazione del male. Per ciò che si riferisce al secondo punto, queste sono le ragioni: a) « homo instruitur ne sibi diabolo praeferat; b) ... quanta sit dignitas humanae naturae »; c) « ad liberandum hominem a servitute..., quod factum est Christo satisfaciente pro nobis »: III, 1, 2.

(17) « Quia ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tamquam membra sua, a peccatis, quasi per pretium suae passionis: sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus »: III, 49, 1.

e lo fa amico di Dio e, pertanto, lo « libera » anche dal potere di Satana che si è perduto nelle sue stesse macchinazioni (18).

c) La servitù al castigo. Ogni peccato, in aggiunta alla colpa, comporta come conseguenza una punizione o castigo. Anche sotto questo aspetto l'azione di Cristo liberò l'uomo, dato che « la passione di Cristo costituì compenso più che generoso per riscattare i peccati di tutto il genere umano, e come tale cancellò l'obbligo della punizione » (19).

Il dottore angelico segue accuratamente la ricca dottrina dei santi Padri nella spiegazione degli effetti degli « acta et passa » di Cristo: il rinnovamento dell'amicizia dell'uomo con Dio, dato che uno dei risultati di un buon mediatore (e Cristo è tale fra l'uomo e Dio) consiste nella riconciliazione delle parti (20), la « restaurazione » o riannodamento dell'amicizia (21), l'« apertura delle porte celesti », dottrina cara ai Padri e alla tradizione spirituale dei grandi mistici in risposta alla « perdita del paradiso » (simbolo del cielo) le cui porte si chiusero a causa del peccato (22).

Al fine di non uscire dall'ambito della soteriologia cattolica, è necessario soffermarsi sull'analisi di come la redenzione e la liberazione si realizzino nell'uomo. Si tratta di un tema parallelo al motivo di questo articolo, che ci conduce però verso problemi che ne esulano. Per condurre a termine il discorso iniziato, occorre ricordare la dottrina del concilio di Trento, istanza solenne in cui la Chiesa formulò, in un momento di crisi, le verità rivelate sul peccato e sulla giustificazione. Due dei maggiori decreti dogmatici di Trento affrontano questi problemi. Un teologo, protagonista nella preparazione di quei decreti, li commentò in profondità. Mi riferisco a Domenico Soto e alla sua opera « De natura et gratia », nella quale riprende il titolo e il tema agostiniani alla luce delle « definizioni » tridentine e della crisi dogmatica relativa. In tale importante opera, Soto distingue quattro situazioni (una ipotetica, tre reali) dell'uomo: l'uomo « puro », che non è esistito altro che nella nostra mente; l'uomo creato nella giustizia originale; l'uomo caduto; l'uomo redento e, per conseguenza, liberato da e in Cristo (23).

---

(18) Cfr. III, 49, 2.

(19) III, 49, 3.

(20) Cfr. III, 49, 4; Rom. V, 10.

(21) « est... amicitae reperatio »: « Super Sententia » IV, d. 15, q.1,a.5.

(22) Cfr. III, 49, 5.

(23) « Idcirco naturam nostram in quatuor status et habitus distinguendum duxi. Sane ut hominem in puris naturalibus mente excogitatum, in originali justitia re vera conditum, in culpam inde collapsum, ac denique in gratiam postae restitutum deplngerem... Sed tamen in tres affines libellos distributio est operis. Quorum priori, qui

La Chiesa non lascia mai la sua missione di « madre e maestra », di custode e interprete del dono di Dio. Le formule dogmatiche dei concilii primitivi, con la loro potente sintesi cristologica, e i decreti tridentini, con la loro ricchezza di contenuto, non sono fattori che si possano trascurare. In realtà, i due ultimi concilii, Vaticano primo e secondo, hanno conservato premurosamente questo patrimonio e hanno voluto sancirlo ancora.

E' interessante vedere come, rimanendo nella prospettiva cristologica, nel Vaticano primo si fece posto per la tematica della soteriologia. Il progetto, come tanti altri, non fu realizzato nonostante fosse stato elaborato con cura. Nel progetto riveduto e corretto, cioè di nuova elaborazione, appare una sintesi della teologia della redenzione e liberazione dell'uomo (24). L'uso poco corrente di documenti non giunti alla conclusione del loro itinerario e di accesso non facile, fa sì che siano poco noti. Tuttavia, anche in tali termini, essi non mancano di essere indicativi.

Migliore sorte ha avuto il tema nel Vaticano secondo, che lo ha tenuto presente e lo ha espresso in varie occasioni, in special modo nelle costituzioni « Lumen gentium » e « Gaudium et spes » (25). Il secondo concilio Vaticano ci ricorda che l'uomo fu creato in uno stato di santità o di giustizia (usando quest'ulti-

---

est de transgressione hominis, tres priores status expedivimus. In altero, qui est de justificatione, causas universas, ac denique modos reconciliationis humanae elucidavimus. In tertio denique, de facultate justificat hominis... Ut primus sit veluti quintae Sessionis "De peccato originali" commentarius; reliqui vero Sextae "De justificatione" »: D. Soto, « De natura et gratia libri tres », Venetiis, apud Florauantem a Prato, 1584, f. a. 4 r.

(24) Cfr. « Acta et Decreta Conciliorum recentiorum », « Collectio Lacensis », t. VII, Friburgi I. B., 1890, p. 514 (primo schema « De doctrina catholica », cap. XIV: « De Jesu... atque de redemptione et vicaria pronobis satisfactione »; p. 543 (« declaratur vicaria satisfactio »); p. 562 (schema riformato, cap. V: « De gratia Redemptoris »); p. 566 (Canones, IV, 5; « Si quis affirmare praesumpserit satisfactionem vicariam, unius scilicet Mediatoris pro cunctis hominibus justitiae divinae repugnare, a. s. » IV, 6: Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum, in assunta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris Deo potuisse satisfacere vel vere et proprie satisfecisse, nobisque gratiam et gloriam meruisse, a. s. »).

(25) Il secondo concilio Vaticano senza avere promulgato un decreto speciale su questo punto, non ha trascurato il tema. Così lo troviamo nei tre documenti maggiori costituzioni: 1) nella « Dei Verbum », n. 2: « homines per Christum, Verbum carnem factum... accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur »; n. 3: Post (protoparentum) lapsum eos, redemptione promissa, in spem salutis erexit »; 2) nella « Lumen Gentium », n. 2: « Aeternus Pater... homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit »; 3) nella « Gaudium et Spes » Il tema dell'uomo — la sua grandezza e la sua miseria — viene affrontato con maggiore ampiezza, sempre alla luce della rivelazione: n. 12 (natura dell'uomo) « Ecclesia, a Deo revelante instructa, eisdem responsum afferre potest, quo vera hominis condicio delineetur, explanentur eius infirmitates, simulque eius dignitas et vocatio recte agnosci possint »; n. 13 (« la caduta ») in iustitia a Deo conditus, homo tamen, suadente maligno, inde ab exordio historiae, libertate sua abusus est... Immo incapacem se invenit homo per seipsum mali impugnationes efficaciter debellandi, ut a ut unusquisque se quasi catenis vinctum sentiat. At ipse Dominus

mo termine secondo il suo significato biblico, per cui « dikaiosune » significa comportamento umano conforme alla volontà di Dio). In seguito si ebbe una deformazione nell'immagine creata da Dio, l'uomo, a causa della caduta o peccato. Ma, alla fine, l'immagine originaria fu ristabilita per opera di Cristo. L'uomo, inserendosi nel Cristo, viene liberato dalla schiavitù di Satana; accanto a tale liberazione, il concilio ha collocato l'altra liberazione, cioè quella dalla schiavitù del peccato (26).

Il tema della redenzione come liberazione viene da lontano quanto l'uomo, è tanto antico quanto la rivelazione. Le tappe, vecchie e nuove, delle elaborazioni teologiche ci aiutano a comprenderlo meglio. Non possiamo abbandonare la strada antica, per lasciarci illudere dal barbaglio della novità.

Non si può rinunciare al tema e al suo contenuto; e del resto possiamo constatare che, nell'aggiornamento della catechesi, esso ritorna ad essere, di fronte a certi sbandamenti e perplessità, un punto cardinale, un punto impreteribile che non consente omissione (27). La novità di cui oggi ci si cerca di convincere è la teologia della liberazione. Stabilito che un concetto non perde la sua validità solo perché è antico, possiamo trattare questo punto.

LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Secondo G. Gutierrez, uno dei portavoce della teologia della liberazione (in quanto ha completato una sintesi e uno schema abbastanza organico della stessa), essa ci propone « non tanto un nuovo tema di riflessione, quanto una nuova maniera di fare della teologia ». E, spiegandone funzioni e metodologia, aggiunge: « La teologia come riflessione critica della prassi storica è una teologia liberatrice, una teologia della trasformazione liberatrice nella

---

venit ut hominem liberaret et confortaret, eum interius renovans ac principem huius mundi foras eiiciens qui eum in servitute peccati retinebat. Peccatum autem minuit ipsum hominem »; n. 22 (« Cristo, uomo nuovo ») « Reapse non nisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit... Ipse est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit..., sanguine suo libere effuso, vitam nobis meruit, in ipsoque Deus non Sibi et inter nos reconciliavit et a servitute diaboli ac peccati eripuit ».

(26) Cfr. Zoltan Alszeghy, L'immagine di Dio nella storia della salvezza, in: AA. VV., « La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo », Torino, Elle-Di-Ci, Leumann, 1966, pp. 433-444.

(27) Vedasi, per esempio, la nota pastorale sulla catechesi e sui catechismi, della Cei, dove viene indicata espressamente la necessità di proporre i « grandi contenuti della fede », fra i quali « la soteriologia, cioè l'incarnazione, la vita, la morte e la risurrezione di Gesù per la liberazione dell'umanità dal peccato », « Notiziario della Cei, suppl. », n. 1, p. 6 (aprile 1973).

storia dell'umanità e, alla fine, anche di quella sua parte — raccolta nella Chiesa — che si confessa apertamente di Cristo » (28).

Lo scopo di questa formula cliché della « teologia della liberazione » è di occuparsi fin dall'inizio di questioni di natura meno spirituale, come quelle legate ai termini di « sviluppo », « progresso », eccetera. Essa pretende, inoltre, di portare, almeno in sede di principio, una soluzione teologico-cristiana ai problemi apparentemente cronici dell'umanità, specialmente nei popoli in via di sviluppo socio-economico e spirituale. Ciò presuppone, sempre in sede di principio, che si disponga un metodo teologico nuovo e che si possano così raggiungere delle mete alle quali la teologia classica non aveva prestato molta attenzione.

In breve: « La teologia della liberazione cerca di abolire la situazione attuale di ingiustizia e di costruire una società nuova » e perciò « deve essere verificata in pratica con la partecipazione attiva ed efficace alla lotta che le classi sfruttate hanno intrapreso contro i loro oppressori ». Così, poiché gli interessi verso cui si orienta sono profondamente umani — oltre che mondani — i risultati non si possono ottenere senza combattere. Sono interessi che non intendono rinunciare a Gesù Cristo, ma, al contrario, lottare nel suo nome e sotto la sua bandiera: « La liberazione da ogni forma di sfruttamento, la possibilità di una vita più umana e più degna, la creazione di un uomo nuovo passano attraverso questa lotta » (29).

Il libro di Gutierrez può esser detto uno dei best-seller della teologia contemporanea, quantunque questo titolo non cessi dall'essere commerciale e pubblicitario. Il libro sintetizza e formula con una certa chiarezza i postulati maggiori della teoria della liberazione. Nel nostro caso ciò non è sufficiente come garanzia e non ci esime dunque dal consultare i suoi ermeneuti. Questi ci aiuteranno a capire le linee di forza della teologia della liberazione (linee di per sé discutibili e variabili) situandoci in un terreno più concreto di realtà e di problematiche varie.

M. Diaz Alvarez ha steso il suo saggio a Caracas e si ispira alla concezione della teologia della liberazione esposta da G. Gutierrez. Per M. Diaz il tema interessa non solo le realtà contingenti bensì anche la situazione e lo stato pastorale dei sacerdoti del Terzo Mondo. Fino adesso, egli afferma, i sacerdoti autoctoni dell'America latina erano considerati poco meno che « barbari » (indios). Nel contesto ecclesiastico del nostro tempo, questi sacerdoti si stanno affrancando dai modelli europei: « Non vengono più dalle fabbriche del clero europeo che esportano al resto del

(28) G. Gutierrez, « Teologia de la liberación », Salamanca, Sigueme 1972, pp. 40-41.
(29) Ib., p. 387.

mondo cattolico sacerdoti imbevuti nell'ortodossia scolastica » (30). Orbene, siccome la situazione coloniale è rimasta molto arretrata, « l'unica via di uscita è la liberazione », intesa secondo la chiave proposta da Gutierrez, che Diaz cita come autorità in proposito (31).

L'audacia pastorale dei sacerdoti del Terzo Mondo sarebbe il primo frutto positivo della teologia della liberazione, il cui fine è però molto più ampio, più nuovo. Così come più nuovi e più ampi sono i metodi e i postulati teologici che la animano, le mete cui aspira, lo stile con cui corre la sua avventura: « Per giudicare i postulati teologici e le attività del clero latino-americano — avverte M. Diaz — non bastano le categorie classiche (con una remora secolare di scolastica) che le ideologie europee ancora in parte conservano » (32).

La teologia della liberazione si presenta, o, meglio, viene presentata, come era da supporsi, con carattere « scientifico ». Ma non è facile intendere ciò che significa scientifico in questo caso.

Comunque, ciò che si deve porre in rilievo è la nozione stessa di liberazione, dato che questa teologia, che si presuppone scientifica, tratta di liberazione. M. Diaz precisa: « Il vocabolo liberazione ha nell'America latina quattro significati ben diversi. Uno propriamente teologico-pastorale, che è l'antitesi alla oppressione del peccato e a tutte le sue conseguenze socio-politiche. Gli altri tre significati si riferiscono al campo della sociologia e della politica » (33). Questo autore non chiarisce in che essi consistano, ma non c'è da rovinarsi il cervello per indovinarlo.

Passiamo, allora, a una valutazione della teologia della liberazione, limitandoci a quei dati che abbiamo ottenuto.

CONFLITTUALITA' DI GIUDIZIO

Nelle pagine precedenti si è analizzata in primo luogo la dottrina della redenzione come liberazione dell'uomo così come fu elaborata dalla teologia classica; in secondo luogo le proposte caratteristiche della nuova teologia della liberazione. Occorre stabilire, come primo punto, che esiste un contrasto fra ciò che viene

(30) M. Diaz Alvarez, « La teologia de la liberacion y los sacerdotes tercermudistas », in « Naturaleza y Gracia », 20, 1973, p. 81.

(31) Ib., p. 88.

(32) Ib., p. 108.

(33) Ib., p. 109.

sostenuto dai pionieri della teologia della liberazione e la teologia classica, o, più precisamente, la teologia scolastica, considerata dalla nuova corrente come una zavorra, una remora di importazione europea.

In secondo luogo, occorre notare che una delle caratteristiche della teologia della liberazione è il suo messianesimo. Diaz lo confessa apertamente affermando che laggiù (cioè nell'America latina) « le energie del cattolicesimo si trovano esaltate mentre nelle vecchie nazioni europee diventano incredule e materialistiche » (34).

Si può osservare per riferimento a questa tesi che, nell'ipotesi che le energie genuine del cattolicesimo conservassero integro il loro vigore essenziale soltanto nell'America latina, rimarrebbe sempre vero che la Chiesa cattolica e il linguaggio che la esprime sono eredità europee. Che lo sappiano o meno i teologi della liberazione del Terzo Mondo, l'attitudine messianica è una vecchia attitudine che secoli or sono emigrò dall'oriente all'occidente. Dove è, allora, la sua novità? Le affermazioni di Diaz, soprattutto l'ultima citata, mi hanno spinto a rileggere un acuto saggio di M. Bataillon sui movimenti ideologici dell'era coloniale. Il processo di Francesco della Croce, il domenicano teologo e profeta che morì sul rogo dell'Inquisizione, apre a parere dell'illustre studioso di cose spagnole insospettate prospettive per chi guarda al lento processo di formazione mentale messianica dei nuovi popoli latino-americani. Frate Francesco propugnava « una rivoluzione di contenuto allo stesso tempo religioso e sociale », il cui aspetto più saliente era la fine imminente della cristianità del Vecchio Mondo e l'inizio di un millennio glorioso della Chiesa in America. « Il trasferimento della Chiesa nelle Indie era l'ora decisiva della fase finale del mondo che, iniziata con l'incarnazione di Cristo, si sarebbe conclusa con il giudizio... L'elezione divina dell'America come erede della Chiesa... quadrava con la rivelazione », che frate Francesco diceva di avere avuto, « che gli indios erano il "resto" del popolo di Israele ». Sebbene frate Francesco mescolasse le sue dottrine con miracolismi e stranezze, M. Bataillon, tenendo conto più del contenuto che della forma del pensiero del frate, ritiene che esso non deve essere sottovalutato dato che acquistò molto credito nel secolo XVI e nei secoli successivi e in esso si innestano pure alcuni vaticini di Las Casas (35).

---

(34) Ib., p. 81.

(35) Cfr. M. Bataillon, « Las herejias de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana », In: « Miscelanea de estudios dedicados al Dr. Ortiz », La habana, 1955, pp. 135-146, specialmente pp. 139-140.

E' evidente che le affinità degli insegnamenti teologici, profetici e sociali di frate Francesco della Croce con il messianesimo dei teologi « terzomondisti » della liberazione risultano sotto ogni aspetto ben distinte e distanti. Qualcosa, tuttavia, c'è in comune.

Un'altra osservazione che viene spontanea sottoponendo la teologia della liberazione a giudizio critico, si riferisce alla sua orizzontalità: essa, in riferimento al metro della doppia direzione citato, proietta gli sforzi liberatori verso un piano esclusivamente socio-politico. Delle quattro dimensioni concettuali che il vocabolo liberazione assume secondo Diaz, tre sono di significato sociale e politico, e il quarto, a giudizio del padre Diaz, sostanzialmente adeguato al medesimo criterio.

Neanche in questo senso la novità della teologia della liberazione è assoluta, sebbene grandi siano i problemi umani che essa intende affrontare e risolvere.

La teologia della liberazione rinuncia espressamente al legato della teologia classica, e, come si è visto, in modo categorico della teologia scolastica. Di fronte a questo atteggiamento sorge spontaneamente una riflessione dubitativa: non si converte, così, la teologia della liberazione in una liberazione dalla teologia? Niente e nessuno ci obbliga ad ammettere questo dubbio, e tanto meno a rispondervi affermativamente. Ciononostante, non si possono escludere delle riserve circa i metodi e i contenuti al momento di un giudizio valido. La teologia della liberazione soffre del morbo epidemico della teologia contemporanea. La sua diagnosi è complessa. I sintomi del rifiuto della metafisica e della autorità, della ermeneutica volontarista e vitalistica sono già stati segnalati da G. Geffré (36). Qualche altro studioso può scoprire nella teologia della liberazione anche forti dosi di un certo pensiero europeo — e non precisamente scolastico — per poco che ne esamini la bibliografia adottata. Ad esempio, lo stesso best-seller di Gutierrez. Sotto questo profilo, anzi, la fase di emancipazione o di decolonizzazione ideologico-teologica non pare essere arrivata ancora a livelli ragguardevoli.

Più valido è, direi, l'anelito cristiano accompagnante questi sforzi teologici che risentono sul vivo le condizioni esistenziali e che, con audacia pastorale ben intenzionata, cercano di aprire positivi sbocchi risolutivi. Tuttavia, il metodo adottato, le linee programmatiche e le idee medesime non mancano di suscitare gravi interrogativi. Il rivestimento di queste idee è certo cristiano, ma vi è latente un fondo marxista. Gutierrez, per esempio, ricorre ad alcuni testi di « Che » Guevara. Ebbene, il contenuto di questi

(36) Cfr. C. Geffré, « Une nouvelle âge de la théologie », Paris Cerf. 1972, p. 49.

testi come autorità in materia lascia subito allo scoperto la matrice e la carica ideologica marxista.

Si potrebbe ribattere che la teologia della liberazione è ancora agli albori, o in embrione, e che andrà acquistando maturità per gradi. Ma al momento non è, a mio giudizio, accettabile a occhi chiusi. Riserve, un lavoro di selezione e di critica sono necessari. I messianesimi si formano e accompagnano la storia dell'umanità non attraverso i sofismi bensì sullo slancio dello spirito umano, teologia compresa. Né la teologia ne è esente, anche quando essa si sforza di essere essenzialmente cristiana (37).

E' però anche certo che la realtà sia nell'ordine concreto della vita quotidiana che in quello dei risultati teologici, rimane abitualmente al di sotto delle illusioni.

M. Bataillon definisce il complicato sistema profetico-dottrinale di Francesco della Croce « una stupenda utopia creola » (38). Mi piacerebbe poter definire la teologia della liberazione in modo diverso, cioè come una stupenda realtà sul piano delle idee e della vita. Ma per il momento essa è soltanto un tentativo, un sogno vago, un progetto.

(Traduzione dallo spagnolo di F. Garrone).

(37) Non desidero qui addentrarmi nell'analisi dei testi fondamentali di K. Marx. E neppure nel suo ottimismo antropologico messianico. La relazione fra « liberazione » e « messianesimo », il fondo comune che esiste tra queste nozioni è illustrato da Ch. Duquoc, opera citata, pp. 225 e segg. Per quanto riguarda l'atteggiamento radicale di alcune forme contemporanee di ateismo, il secondo concilio Vaticano dice: « Inter formas hodierni atheismi illa non praetermittenda est, quae liberationem hominis praesertim ex eius liberatione oeconomica et sociali expectat »: « Gaudium et Spes », n. 20.

(38) M. Bataillon, l.c., p. 144.

AVVISO AI LETTORI

Avvertiamo i nostri lettori che, a causa del gravoso aumento dei costi tipografici e per l'entrata in vigore dell'IVA, da questo numero il prezzo annuo dell'abbonamento a « Renovatio » sale a lire 3.200 per l'Italia e a lire 4.000 per l'Estero.

Dal primo numero del 1974 il prezzo di ogni singolo fascicolo sarà di lire 1.000.

OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

NOTE

« TERZA GENERAZIONE »: DALL'UTOPIA ALLA PROFEZIA

« La politica era tutto »: è il titolo che inaugura il numero di « Presentazione » di una nuova rivista, nell'agosto del 1953. Le elezioni generali del 7 giugno avevano segnato la sconfitta di De Gasperi e della sua politica di restaurazione dello Stato prefascista sulla base di un'egemonia clerical-laicista, ma avevano anche mostrata l'impossibilità di uno Stato antifascista, ottenuto attraverso la rivoluzione o una maggioranza di sinistra.

Quel titolo, e quella rivista, *Terza generazione,* contenevano innanzitutto una posizione polemica, di rifiuto della politica esistente, e quindi di rifiuto della cultura e della ideologia delle generazioni precedenti: di quella fascista come di quella antifascista.

A vent'anni di distanza ciò che *Terza generazione* ha rappresentato nella coscienza del secondo dopoguerra ci appare propriamente significativo, non tanto per la diffusione e la risonanza che la rivista ebbe, che non fu piccola ma certo non grande, ma per la qualità della sua tensione a una civiltà post-moderna (1).

Il rifiuto del sistema

Il direttore della rivista, Bartolo Ciccardini, nell'articolo di apertura, ricordava come fosse nata l'idea di una terza generazione, terza dopo quella fascista e quella antifascista: il termine faceva riferimento alla sua espe-

(1) Un repertorio bibliografico sarebbe, riteniamo, una sorpresa, tanti furono gli echi, anche se spesso critici, che la rivista ebbe tra il 1953 e 1954. L'esperienza della rivista venne poi ricordata con qualche frequenza negli anni seguenti (e il termine soprattutto ebbe qualche fortuna). Come si sa, un incredibile ritorno polemico si è avuto nel 1971, quando uscì un'inchiesta (non firmata) su *Panorama,* X, n. 298 del 30 dicembre 1971, pp. 68-73: *Cinque per cinque,* che continuò nel numero seguente del 13 gennaio 1972, pp. 48-54: *I profeti armati.* Questa inchiesta voleva far apparire il gruppo che si era formato attorno a *Terza generazione* e a Felice Balbo come un gruppo di potere, i cui eredi stavano cercando e mettendo in atto quelle alleanze politiche, economiche e militari che potessero portare a una svolta totalitaria di destra in Italia. Di questa inchiesta non è qui il caso di notare le molte assurdità (alcuni degli interessati hanno del resto precisato errori e travolgimenti), quanto di constatarne il mero intento polemico (e forse direttamente personale) e di osservare l'assoluta incapacità di comprensione storica del suo autore. L'inchiesta ha anche provocato alcuni brevi saggi sul valore dell'esperienza di *Terza generazione,* che ricorderemo più sotto. Un cenno sbrigativo si trova in G. Galli e P. Facchi, *La sinistra democristiana, storia e ideologia,* Milano 1962, p. 135. Nessun cenno in R. Scagno, *La cultura politica cattolica in Italia dallo Stato cristiano al rinnovamento postconciliare,* Torino 1971 (pr oms. della Fondazione Agnelli), dove si dedicano alcune pagine (pp. 33-48) alla Sinistra cristiana, citando Balbo solo di sfuggita (e più in là si parla di una terza generazione democristiana: p. 101).

rienza nella milizia democristiana (2), cui aveva partecipato stando dalla parte di Giuseppe Dossetti (e collaborando a *Cronache sociali)* e diventando poi direttore di *Per l'azione,* il periodico dei gruppi giovanili della Dc. Questa esperienza era venuta meno nel momento in cui risultò evidente l'impossibilità della generazione antifascista a superare il fascismo: l'antifascismo non aveva compreso « le ragioni profonde » (3) per cui il fascismo era potuto nascere e segnare di sé una stagione della storia, perché queste ragioni toccavano la stessa civiltà moderna, non si esaurivano nell'ideologia fascista; e dunque l'antifascismo, in quanto tale, come opposizione politica al fascismo, non poteva rappresentare una scelta rivoluzionaria, perché non offriva né riconoscimento né soluzione alla crisi della civiltà nel suo insieme. Perciò il dibattito sulla rivista del movimento giovanile democristiano, *Per l'azione,* era volto a problemi generali nell'intento di trovare nuovi maestri, una diversa cultura ed ideologia.

La convinzione di dover fare da sé, di un'autoeducazione nasceva qui: dalla coscienza che la crisi non era superabile da parte delle istituzioni esistenti, che la cultura esistente non era in grado di fornire strumenti d'azione. La gioventù non poteva più riconoscersi in nessuna parte: ai giovani restava la sola speranza, solo con la speranza essi erano in qualche modo fuori della crisi: perché solo da questa tensione verso il futuro si potevano sperare « soluzioni e risposte nuove ».

Ma come? Una coscienza così totale della crisi non si era fino allora mai accompagnata, nell'esperienza del secondo dopoguerra, a un altrettanto totale rifiuto dell'esistente. E' più facile comprenderlo oggi, dopo l'esperienza del maggio 1968 e della contestazione americana ed europea (4). Certo *Terza generazione,* per quel che conosciamo, si colloca nell'autocoscienza della gioventù europea come antesignana, nel senso che ha posto, in termini inequivoci, il problema di una conduzione della storia al di fuori dei partiti politici. La sua soluzione non è stata quella della rivoluzione, non è stata quella del riformismo, che erano appunto le soluzioni da cui proveniva, già sperimentate e trovate illusorie. E non fu neppure, né poteva essere, quella della contestazione-guerriglia, che solo dopo il suo esperimento parrebbe possibile. Cos'è stata allora? « come » era possibile passare da quel desiderio, da quella « speranza », a delle « soluzioni »?

---

(2) Il termine « terza generazione » era stato fatto da T. Morlino, *Terza generazione,* in *Per l'Azione,* IV (1951): cito dall'*Antologia di Per l'Azione,* Terni 1961, pp. 34-36. Ma Morlino usava il termine solo nell'ambito della prospettiva politica dei gruppi giovanili democristiani. Può essere interessante notare (p. 36) come Giuseppe Dossetti negasse una distinzione, che non fosse « fisiologica e sentimentale », tra la sua generazione e la « terza », mentre Morlino cercava prudentemente uno spazio a un « terzo gruppo dirigente » nel partito e attraverso il partito nella conduzione politica dello Stato italiano. Il termine venne dunque ad assumere, nella rivista, tutt'altro significato da quello inteso da Morlino.

(3) B. Ciccardini, *La politica era tutto,* in *Terza generazione,* n. di « Presentazione », agosto 1953, p. 2: « L'antifascismo non sopravvisse alla sua vittoria perché non aveva maturato le ragioni profonde, legate a tutto il mondo moderno, dell'insorgere della malattia fascista ». La coscienza di ciò aveva significato una diversa condizione politica: « Fu allora che diventammo minoranza ».

(4) Un accenno a *Terza generazione* come antecedente alla problematica della contestazione è in L. Garruccio (pseud. di L. Incisa di Camerana), *La politica era tutto (Cronache della generazione del '45),* in *L'Europa,* VII, 8-9 (1973), p. 92.

Una soluzione sociologica?

Nella « Presentazione », all'articolo-lettera di Ciccardini facevano seguito quattro interventi: di Baldo Scassellati, Gianni Baget, Gino Giugni e Felice Balbo. Giugni e Balbo non sarebbero poi più comparsi nella rivista, mentre Scassellati e Baget vi ebbero un ruolo importante. La posizione di Giugni appare la più lontana dalla premessa di Ciccardini. Giugni proveniva da un'esperienza socialista analoga a quella democristiana di Ciccardini, in quanto vi aveva riscontrato come la « missione rivoluzionaria » della classe operaia fosse stata travolta dall'« opportunismo riformista » mediante la tesi di un « recupero della classe lavoratrice nei termini meccanicistici del miglioramento delle condizioni di vita, fornendo così della critica marxista l'accezione più banalmente positivistica » (5).

Quali sono i « miti » da rompere per Giugni? La classe politica italiana è inetta, così da indugiare negli inutili miti che prestano fede al « marxismo e al pensiero sociale cristiano, come alla mitologia dell'imprenditore liberale »: ciò che necessita è una rivoluzione culturale, che porti non più ad operare secondo « schemi di conoscenza precostituiti », ma insegni ad « affrontare la realtà quale realmente è »: rifiutare le ideologie moderne per un « duro » lavoro di ricerca, cioè « l'analisi di fondo dell'ambiente sociale italiano » secondo la scienza sociologica. La « prima battaglia » è proprio questa: per la sociologia come vera conoscenza della realtà socio-economica. Questa è la « nuova cultura » di una nuova classe dirigente, ed è questa la condizione per un « attivo reinserimento » nella realtà strutturale italiana, tale da poterla « modificare » come ad ogni generazione compete. Il problema non è tanto di un « inserimento » delle masse, ma di un « leadership culturale e politico » da parte di chi tra i giovani (ed anche tra i « vecchi ») sia in grado di darsi quella nuova cultura. Così i partiti politici, che restano « la migliore forma di mediazione tra lo Stato moderno e l'opinione pubblica », potranno uscire dall'« inettitudine » della loro attuale e tradizionale fisionomia, conseguenza di una classe dirigente egualmente inetta in quanto chiusa in inutili miti, per realizzare una convivenza più degna del suo nome.

La vicinanza tra Giugni e Ciccardini era evidentemente data dal non potersi più riconoscere nelle strutture esistenti. Ma per Ciccardini non si trattava solo di adeguare una struttura ai nuovi bisogni, perché questa era segnata da una cultura non più storicamente attiva. Mentre Giugni, che non a caso era legato alla rivista *Il Mulino*, si opponeva al riformismo ideologicamente motivato, che egli qualificava propriamente come positivistico, proponendo un riformismo sociologicamente diretto, le cui origini positivistiche si potevano agevolmente rintracciare, attraverso la cultura weberiana e il pragmatismo anglosassone. Quella di Giugni era una tipica posizione che non rifiutava il sistema ma cercava di adeguarlo alle nuove esigenze: era una posizione irrefutabile, una volta ammesso, anche implicitamente, che la dimensione strutturale è quella principe nella vita sociale. Ma era proprio questa la posizione che Ciccardini giudicava inaccettabile (6).

(5) G. Giugni, *I miti in cui abbiamo troppo indugiato*, n. di « Presentazione », p. 9.

(6) Nella sua risposta, *A livello zero l'unità della generazione*, ibid., p. 15, Ciccardini rispondeva a Giugni accennando solo al nuovo rapporto che si poteva creare tra laici e cattolici.

I.

IL RUOLO DELL'UTOPIA

Dietro Ciccardini, a giustificare la stessa iniziativa di una rivista, cioè di un'operazione intellettuale, era Felice Balbo, certo il nome di maggior prestigio tra i firmatari della presentazione (7).

Balbo si era convertito alla fede cristiana nel 1941, in piena guerra, quando era in ospedale gravemente ammalato (8). La conversione aveva mutato la sua prospettiva intellettuale: il suo problema era quello di elaborare una azione che portasse l'umanità, ormai segnata da una crisi radicale, a scoprire la propria vera dimensione. In Balbo operava fin dall'inizio questa componente utopica, e tutta la sua esperienza, come il magistero intellettuale, è teso a indagare e isolare quelle ipotesi culturali e quelle condizioni di tempo e di spazio (cronotopiche, per usare un suo termine), che permettano alla storia di compiere il salto dalla divisione all'unità, dall'oppressione alla convivenza. Balbo scrive così in uno degli ultimissimi scritti: « Il problema che mi ha sempre interessato e che è, anzi, il tema della ricerca della mia vita, è il problema della realizzazione dell'uomo. O, meglio, il problema di come agire per realizzare l'uomo. E', certo, molto diversa una ricerca puramente *teorica* su questo tema, da quella, in ultima istanza *pratica*, che mi ha sempre interessato. Ogni pensiero, fatto, esperienza, decisione personale, lettura, è sempre stato guidato da questo punto di vista. Esso potrebbe essere detto anche il punto di vista del rivoluzionario, dell'utopista, dell'anarchico o anche del politico, se per politica s'intende l'azione per cui si fa umana la convivenza e non quella per cui si prende e si conserva il potere » (9).

---

(7) Non considera per nulla questa leadership di Balbo R. Bertacchini, *Terza generazione, valore di un'esperienza*, in *La discussione*, del 23 marzo 1972, pp. 18-24, che tende a considerare la rivista quasi un'esperienza interna o collaterale della Democrazia cristiana, precludendosi così una vera comprensione. Tengono invece presente la parte avuta da Balbo, Garruccio già cit., p. 90, e soprattutto A. Paci, *Un discepolo di Balbo*, lettera a *Astrolabio* del 15 febbraio 1972, pp. 9-10. La lettera è una risposta all'inchiesta di *Panorama* e a un articolo dello stesso tono e valore, comparso in *Astrolabio:* « Che si parli di "principi cattolico-integralisti con apertura al fascismo sbandierati da *Terza generazione*, da Baget-Bozzo e dal 5×5" mi sembra francamente un segno di eccessiva superficialità che stona anche in un'inchiesta giornalistica » (p. 9). Paci ricorda che *Terza generazione* è stata invece qualcosa di « profondamente diverso » e che « pur avendo una sua autonomia, era strettamente collegata ad un gruppo di ricerca, formato da studiosi di diverse discipline ed il cui leader era Felice Balbo ». Mi pare per altro che Paci tenda a restringerne il significato quando cerca di definirlo come « un lavoro di ricerca... sulla base di una esigenza comune:... di dare un più largo e sicuro fondamento popolare allo stato democratico », anche se subito dopo dice: « *Terza generazione* era soltanto questo? forse no » (ibid.). Tra gli articoli in difesa di Balbo, avremo poi modo di citare quello di Baget-Bozzo, che è il solo, che io conosca, a non limitarsi a una difesa della persona ma a presentare lo svolgersi del pensiero di Balbo in questi anni. Ha visto, anche se non criticamente quanto piuttosto sulla falsariga del ricordo « in morte », il legame tra *Terza generazione* e Balbo anche A. M. Narducci, *L'esperienza di Felice Balbo dalla Resistenza a Terza generazione*, in *Il popolo* del 5 febbraio 1964, p. 3. (Si veda più sotto quanto sostiene la Buongiorno Veroi).

(8) Ricavo queste notizie dalle *Note biografiche* preposte a F. Balbo, *Opere 1945-1964*, Torino 1966, pp. XIV-XVIII (cit. p. XV).

(9) F. Balbo, *Essere e progresso*, Frammento 1, in *Opere*, p. 631 (la nota dei cura-

Realizzare l'uomo

Questa ultima pagina di Balbo, è coerente con le prime de *L'uomo senza miti*, quando affermava che « senza i profeti..., il mondo non può andare avanti, che il mondo muore senza santi » (10): perché « il Grande Machiavelli» (cioè l'Uomo) «è più di machiavelli, è tutto l'uomo: è anche profeta perché non si accontenta di dire "se gli uomini fossero buoni..." ma li fa buoni e si fa anche ammazzare da loro affinché vivano e si facciano migliori, conosce gli uomini come sono solo per farli essere come devono essere ». La storia ha un senso, per Balbo, solo in questo passaggio dall'essere al dover essere, dall'imperfezione alla perfezione: il primato dell'azione significa appunto il primato di una moralità che sia determinata dal portare la storia nell'utopia.

Ora *Terza generazione*, in cui Balbo appare ufficialmente così poco (11), è nata soprattutto dal suo magistero, e la sua storia, come la sua stessa interruzione dopo poco più di un anno, è segnata dal suo intervento. Questa presenza è metodologicamente essenziale per comprendere la rivista, come anche per comprendere la storia personale e intellettuale di Balbo. E riteniamo un errore dei curatori delle *Opere 1945-1964* avere del tutto trascurato questo momento, togliendosi così la possibilità di comprendere la parabola della sua esperienza (12).

In Balbo *Terza generazione* segna, infatti, la fine di una prospettiva.

---

tori avverte che il frammento fu « scritto da Balbo negli ultimi giorni »). Ma il tema dell'azione è ricorrente, e per una citazione dal primo libro di Balbo, si veda il « riassunto conclusivo » di *L'uomo senza miti*, Torino 1945, ora in *Opere*, pp. 102-103, tra cui: « L'azione soltanto (teoria e prassi insieme), questo atto *d'amore*, questa *autorità liberante*, questa forza autonoma è la via della *redenzione* della persona » (p. 102).

(10) *Opere*, p. 4.

(11) Oltre l'articolo nel numero di *Presentazione*, c'è almeno un altro punto, nelle pagine della rivista, in cui Balbo appare coinvolto nell'esperimento: cfr. M. Leonardi, *Cronaca da Rovereto*, n. 4, gennaio 1954, p. 7: « Il primo atto è stato quello della presa di coscienza della situazione di crisi dei giovani... A ciò hanno contribuito un incontro con Balbo, Scassellati e Piero Ugolini a metà novembre ».

(12) Nelle *Note biografiche* cit., pp. XVI-XVII, per gli anni 1951-1953 non si fa neppure cenno a *Terza generazione* e per il 1954 si dice: « sul finire dell'anno, dopo un'analisi critica delle varie attività, scioglie il gruppo; e per il 1955: « Questo è per Balbo un anno difficile di solitudine, incertezza per l'avvenire, sconforto. Così questi anni 1951-55, in cui Balbo non ha più impegni esterni di qualche rilievo ma si dedica soprattutto allo studio, non hanno in queste *Note* alcuna caratterizzazione. Si dovrà del resto rilevare anche più sotto come queste *Note* non siano complete ed esaurienti, così che resta l'impressione che i curatori abbiano dato della figura di Balbo un'immagine un poco deformata. Il suo approdo neotomista poteva far apparire Balbo come un intellettuale di destra: forse per questo si è cercato di farne un cattolico di sinistra, con aperture verso la cultura laicista e marxista. Ma se questi aspetti sono in Balbo presenti, essi sono meno importanti della sua tensione originaria e originale, quella utopica. Questa deformazione non ha giovato a Balbo. Si pensi almeno al fatto che solo due anni dopo la pubblicazione delle sue *Opere*, la contestazione veniva alla ribalta mondiale, e la contestazione era certo in grado di comprendere la dimensione utopica di Balbo. E' stato invece inevitabile che si intendesse la sua posizione come assimilabile alla destra e dunque come priva di interesse: sulla scia dell'inchiesta di *Panorama* (ritrascritta da *Astrolabio*), *Lotta continua* (16 dicembre 1971) ha potuto scioccamente definire Balbo come « un cretino ».

Nel 1945, come nell'ultimo periodo della guerra mondiale, Balbo appariva come un cattolico, che tale si dichiarava, ponendo espressamente in una realtà metastorica la pienezza dell'uomo. Egli perciò dava a Dio ogni fiducia, ricavandone la convinzione che il problema dell'uomo e della storia fosse in tale prospettiva solubile; e aveva contemporaneamente nettissima la coscienza della crisi di tutta la cultura moderna, anche del marxismo: queste due convinzioni lo portavano ad una esigenza assoluta di rinnovare la storia, di mutarla in meglio. Aveva fiducia nella forza dell'uomo: dall'uomo all'«Uomo». La «Fede», come salvezza in Cristo della persona, e la fiducia nell'« Uomo », come causa della pienezza nella storia, sono i termini con cui Balbo inizia la sua testimonianza: e sono i termini intorno al cui rapporto si costituisce gran parte della sua speculazione.

Nella prima pagina de *L'uomo senza miti* è questa nota: « La Fede è la via di Dio che contiene quella dell'Uomo senza distruggerla perché la completa nelle persone ma non nelle azioni dell'Uomo. In altri termini la fede è la redenzione della persona per mezzo della grazia soprannaturale la quale però è *morta* senza le opere e cioè senza l'*accadimento* dell'Uomo » (13). Dove l'opera non pare la necessaria conseguenza della vera fede, un manifestarsi storico di una qualità divina infusa, e dunque divenuta teandrica, è piuttosto un'opera esclusiva dell'uomo, la condizione — in questo senso — perché la fede sia autentica. Passare dall'uomo all'Uomo allora significa per Balbo trovare un'azione umana che rappresenti un « salto qualitativo ». Così egli chiude *L'uomo senza miti:* « L'uomo è in istato di continuo *problema* e finché questo problema non è risolto con una soluzione eterna l'uomo resta nello *hiatus* dell'esistenza. Risolverlo sul piano dell'eterno non ci è dato, ma le sue azioni sono la via che l'uomo ha per risolvere *hic et nunc* il suo problema eterno in una soluzione che ha significato in quanto risolve un problema circoscritto nello specificarsi dell'azione stessa. L'uomo può risolvere dunque i problemi ».

Questo ruolo dell'azione indica dunque come la fede sia per Balbo la speranza suprema ma anche come non sia essa la vittoria su questo mondo (1a Gv. V, 4), la forza che trasforma la storia. La fede porta alla salvezza eterna, ma è pseudo-fede se non s'incontra con un'azione dell'uomo volta a costruire una convivenza umana. I due momenti non sono certo, in Balbo, autoescludentesi, sono anzi correlativi e corresponsabili: ma, proprio per questo, anche dopo la conversione, si ha in Balbo un residuo laicistico, che si manifesta — per usare il linguaggio che gli era abituale — come una tendenza para-pelagiana: la grazia travolge sì l'uomo nell'eterno, ma l'uomo — nel terreno — ha l'autonoma capacità — anzi il dovere — di trovare soluzioni al rinnovamento della storia che prescindono dalla fede. La fede e la grazia appaiono come condizioni della pienezza storica, piuttosto che il principio genetico della « nuova creazione » (14). In questo ambito trova spazio la coscienza che Balbo ha della crisi moderna e il suo desiderio di mutamento: la storia dell'uomo è segnata dal suo impegno-dovere al mutamento.

---

(13) *Opere,* p. 6, n. 1.

(14) Si veda come il problema sia riproposto (e risolto negli stessi termini) anche più tardi, in *Religione e ideologia religiosa,* del 1948: cfr. *Opere,* p. 247.

Date a Cesare

Questi termini sono anche più espliciti ne *Il laboratorio dell'uomo* (15), che Balbo apre citando l'Apocalisse (II, 15-16: contro la tiepidezza come peggior rifiuto di Dio), in cui egli vede una « condanna metafisica » (16) di posizioni storiche inutili, disimpegnate. Di fronte alla « scissione tra vita e cultura » che egli considera giunta al massimo grado, l'atteggiamento di Balbo non è la sfiducia o la dispersione: è la speranza « di una cultura umanistica non più mitica, la quale si collega con naturalezza a tutta la struttura civile della società, assumendo pienamente le proprie funzioni nello sviluppo progressivo di questa » (17). Come ottenere ciò? « Non chiedo né a me né al lettore di appoggiare (alla) Fede soprannaturale », cristiana e cattolica, « alcun punto della ricerca che si muove nel naturale ».

Entro questo binario si svolge dunque una ricerca teorica e una prassi politica: è appunto « l'azione (teoria e prassi assieme) » de *L'uomo senza miti*. Sul piano teorico Balbo afferma: « irrazionalismo o razionalismo? Due errori mortali. La loro fusione dialettica? Errore mortale... Immanenza pura o trascendenza pura? Due errori... Scacco della ragione? No, semplicemente salutiamo senza rimpianti e grondanti del sangue di due guerre la fine dell'evo moderno ». La sola soluzione è una ricerca post-moderna, attenta ad « una nuova civiltà in formazione ». Anche se « non si può oggi sapere... quale sarà la strada di una nuova civiltà; ma è importante tener fermo che la strada comincia qui, nella comunicazione viva col semplice uomo di buona volontà », « per affermare l'Uomo contro tutto ciò che tende ad assorbirlo, a farlo rientrare nella materia ». Così si pone in modo diverso di quello tradizionale il problema della fede e delle opere.

Non va dimenticato che dalla conversione fino agli anni 1948-50 l'interlocutore di Balbo è soprattutto rappresentato dalla sinistra non-cristiana, comunista e marxista. A questo interlocutore Balbo fa il discorso di Dio: « La storia (res gestae, strutture, tecniche) rende l'uomo sempre più *ricco*, più *ampio*, più *responsabile*, ma non può renderlo più *buono:* il peccato resta, resta il "problema eterno" che solo nella perfetta adesione vitale a Dio può risolversi e che d'altra parte solo Dio stesso può compiere in modo pieno ». Da ciò la possibilità e necessità della Rivelazione e della redenzione.

Ma ecco che qui sorge il problema: « allora la storia si vanifica nell'*assoluto piano* di Dio? ». Balbo vede il suo problema svolgersi tutto nell'interpretazione del « Date a Cesare quel che è di Cesare, ma date a Dio quel che è di Dio » (18). « Cesare... è il simbolo di ogni società civile, di ogni Stato. Oggi Cesare è la società del lavoro che sta lentamente ma

(15) F. Balbo, *Il laboratorio dell'uomo*, Torino 1946, in *Opere*, pp. 105-200.

(16) *Opere*, p. 100.

(17) *Opere*, p. 110. Poco prima aveva scritto: « Non sfiducia, non disperazione: speranza. Ma faticosa, dolorosa speranza, certezza acquistata attraverso rischi eccezionali » (p. 109).

(18) Si veda tutta la « sesta ricerca » de *Il laboratorio dell'uomo*, in *Opere*, pp. 176-183. Si noti che l'avversativa (« ma ») è di Balbo, poiché non è nel testo evangelico: Mt. XXII, 21; Mc. XII, 17; Lc. XX, 25.

sicuramente sorgendo per opera delle forze progressive (19) e della buon volontà. Dare a Cesare... significa *dare* alla storia, alla società civile, co *struire l'ordine nuovo con la sua cultura* ». « Qual'è allora il nostro compit storico di cristiani? Dare a Cesare, lavorare in pieno per la società civil per una cultura che serve alla vita associata degli uomini e li difenda nell loro pacifica vita... dare alla società *una cultura, una struttura che serva* L'evo moderno è finito nel sangue: una nuova epoca è davanti all'uom l'uomo (e il cristiano) è solo nella misura di un impegno totale per un struttura e una cultura che siano umane, un ordine nuovo, una vita pacif ca. « Noi non sappiamo cosa farcene di una cultura che consoli... Noi ci stiani vogliamo costruire la nuova cultura, fare la storia. Ma noi sappiam anche che senza dare a Dio quel che è di Dio l'uomo non può più far fare nulla, nemmeno la storia, perché non è più uomo, non esiste più con uomo ». L'essere cristiani, partecipare della vita del Cristo significa « cordare che la storia, che Cesare non è la nostra patria vera, ...e da all'uomo i mezzi per *essere uomo* vero, e cioè cristiano, garantire all'um nità la possibilità della Palingenesi ».

Il Cristo è considerato il fine oltre-il-tempo dell'uomo e anche il mez per cui l'uomo è Uomo; grazie al Cristo, l'Uomo può poi costruire u storia perfetta, un perfetto cammino « verso la Patria celeste ». In Bal non si avverte mai il concetto di Chiesa come inizio fin dalla Terra c Regno di Cristo, quanto la tensione ad una perfetta umanità come stra verso il Regno: il Regno rimane al-di-là dell'Uomo. Perciò il Cristo, che oltre l'accadimento, e ne è prima; che dà il senso del fine e la preme per la « palingenesi », consente anche il giusto ambito per l'azione dell'U mo; ma il Cristo non è l'attore della storia. Essere cattolici significa av la possibilità di comprendere la cultura moderna come mitica, sia la cult materialistica che spiritualistica, e porsi nella condizione per cui « inc trati nell'eterno (il Santo) si è *anche e contemporaneamente* incentrati "fare" un lavoro storico rivoluzionario ». La rivoluzione è il dare a Cesa e tutta l'azione dell'Uomo nella storia è qui. Il cristiano non può ce venir meno al « distacco terreno » e alla « rinuncia », ma non si tratta una « rinuncia alla terra, alla storia, ma invece (di) vera possibilità conquista continua della terra attraverso un 'fare" che conosce i suoi lir di peccato ma che porta progressivamente la terra e tutto il creato a q punto in cui... l'uomo, la terra, la civiltà, il creato saranno pronti e cap della rivelazione dei figli di Dio ».

Balbo comprende, contro le interpretazioni intimistiche e spiritual che del messaggio cristiano, che il Regno di Dio viene così in cielo co in terra, ma questa sua coscienza storica non si fonda su una piena scienza escatologica dell'attuale presenza del Regno nella storia: la nu creazione dell'ultimo giorno non sembra in Balbo già iniziata e comp nella Resurrezione del Cristo storico, e anticipata dunque nella gra nella fede, nei sacramenti della Chiesa, nella divinizzazione dell'uomo, è la condizione propria del cristiano nella storia. Nel suo atteggiame intellettuale e pratico, permane una dicotomia, di origine laicista (c si è detto), ma che ora si può controllare su un terreno esplicitamente

(19) Così nell'edizione originale (p. 111); « progressiste » in *Opere*, p. 178.

stiano. La sua autocoscienza storica si riduce così, sempre e solo, tendenzialmente almeno, in una richiesta utopica: dove quella dicotomia tra l'eterno e lo storico si vuole superare a livello della persona, non della storia: il cristiano è il solo ad essere in condizione di mettere in moto un'azione storica che generi la palingenesi, ma questa azione non nasce da Dio, ma dalla storia, ed è efficace (e cioè vera azione) nella misura che si origini da una volontà di ordine nuovo e prepari gli strumenti della nuova struttura. Perciò se è vero che senza Dio « il mondo progredisce ciecamente », senza l'azione rivoluzionaria di trasformazione diretta e immediata della struttura e della cultura « si tradisce Dio perché si abbandonano i fratelli-uomini ». Il cristiano (il vero uomo) tradirebbe se stesso e la storia se non mettesse in moto quest'autonoma azione « rivoluzionaria ». Qui è dunque il pelagianesimo di Balbo. Ma qui è anche, in questi anni dal 1944 al 1946, la sua carica intellettuale, il fascino della sua parola e del suo gesto: perché in lui sembrava che potessero convivere l'esigenza della fede e quella di un totale rinnovamento delle strutture, l'esigenza della rivoluzione.

Dalla Sinistra cristiana al Pci

La prassi politica di Balbo è stata conseguente a questa convinzione intellettuale. Se l'azione rivoluzionaria era ormai chiaramente guidata dai comunisti (come la lotta partigiana aveva dimostrato), essa era una guida « cieca », perché nel Partito comunista non si dava a Dio quel che è di Dio; e le altre forze politiche, anche quelle espresse dal mondo cattolico, non erano rivoluzionarie, non davano a Cesare quel che è di Cesare. Perciò, come è necessaria una nuova cultura, è necessario un nuovo strumento politico che riesca a tenere presenti le due esigenze: il Cristo e la rivoluzione. Così con alcuni altri Balbo dà vita tra il 1943 e il 1945 al Movimento dei cattolici comunisti, divenuto poi il Partito della sinistra cristiana (20). E' il tentativo di comporre la fede con l'azione rivoluzionaria comunista come la sola capace di far compiere alla storia il passo oltre la crisi. Ma le due iniziative non avevano la forza di resistere, oltre il periodo cospiratorio e clandestino, all'impatto con le tradizionali forze politiche: finita la guerra, fu presto evidente, e non solo e tanto per il sospetto o l'opposizione della gerarchia cattolica, che la Sinistra cristiana non aveva un suo spazio politico, chiusa tra il Partito comunista e il Partito democristiano: fu cioè evidente il suo carattere utopistico.

Così Balbo con i suoi amici si iscrive alla fine del 1945 al Pci « con esplicito riferimento all'articolo dello statuto che riconosce piena cittadinanza politica anche a chi non si riconosca marxista » (21); Balbo cioè continua dentro il Pci, mediante quell'esplicita riserva, quello che aveva fino allora tentato: solo il Pci gli appariva portatore — pur nel suo errore ideologico — di una volontà politica tale da modificare la

(20) Cfr. *Note biografiche* cit., p. XV.
(21) Ibid., p. XVI.

struttura esistente. Ma egli perseguiva, proprio dentro il Pci, la sua « azione » utopistica. Il 25 giugno 1946 scriveva su *l'Unità:* « Il compagno combatte, uccide anche, ma se sentisse fratello soltanto il compagno e non invece "ogni uomo", sarebbe un mostro come uomo, e non sarebbe nemmeno più compagno. Voglio avere come fratelli tutti gli uomini, perché la rivoluzione ha senso solo se serve a tutti gli uomini-fratelli, solo se lavorando e combattendo "contro certi" uomini si lavora e si combatte "per tutti" gli uomini » (22). Non era facile tenere dentro il Pci una personalità di questo tipo, neppure nello spazio lasciato dalla mediazione togliattiana e dalla tradizione gramsciana. Ma non fu tanto il Pci a « licenziare » Balbo quanto Balbo a lasciare il Pci, nel 1950, quando si accorse definitivamente che nel Pci era venuta meno la possibilità e la volontà di una politica rivoluzionaria, anzi erano venute meno le stesse condizioni per costituirlo una forza effettiva di opposizione al sistema (23).

Dal 1948 al 1950 Balbo era venuto anche precisando la sua posizione teorica. Con lo scritto *Religione e ideologia religiosa: Contributo a una critica radicale del razionalismo* (1948), la sua distanza dal marxismo si era criticamente approfondita: « lo storicismo marxista... è precisamente il più rigoroso tentativo di ridurre l'uomo a *genere storico... sopra strutture infrastrutture,* dialetticamente legate e reciproche, *racchiudono tutto l'uomo* il quale è *essenzialmente storia e società* e si esaurisce in esse... il marxismo rimane il tentativo più conseguente... *della riduzione dell'uomo alla pura esteriorità* », infatti « lo storicismo marxistico definendo l'uomo come "pratica attività sensibile", come "insieme dei rapporti sociali" riduce l'uomo singolo (il *me, tu, lui, l'essere uomo)* al *genere determinato,* all scienza ». Così la ragione scientifica « si pone come *giustificazione logica assoluta* della realtà ». Ma « una novità radicale... è il correlativo pratico della scoperta teorica di Marx. La *ragione scientifica* una volta acquisita teoricamente, si lega stabilmente, scientificamente ad una classe sociale, proletariato che, ad un tempo, è da essa determinato teoricamente e che *determina* nella pratica rivoluzionaria. Il proletariato quindi verifica e sviluppa la *ragione scientifica,* man mano, lungo la lotta, dando origine a una vivente ideologia di classe e quindi ad un "blocco storico" teorico pratico ».

E' evidente per Balbo l'errore marxista, ma « il primo passo fondamentale » per una filosofia fuori dello storicismo è « quello di acquisire pienamente il concetto di *ragione scientifica,* eliminando criticamente quella assolutezza pseudo-ontologica che essa conserva quando è intesa come *ragione scientifica assoluta* ». Balbo s'impegna perciò coscientemente ed esplicitamente in un lavoro che sia « un teorico e pratico avvio di un salto dialettico nel marxismo-leninismo, di una trasformazione qualitativa. Questo salto qualitativo non « significa... uscire dal marxismo », superarlo ma « piena acquisizione della "guida per l'azione" in tutti i campi del lavoro umano », sviluppando « l'ideologia non più della pura dittatura pro-

(22) F. Balbo, *Compagni non si « è » ma si « diventa »,* in *Opere,* p. 205.

(23) Più tardi, nel 1957, arriverà a dire che « solo con un radicale rifiuto del marxismo si può avere un'opposizione effettiva »: *L'opposizione e la società civile* in *Opere,* p. 575.

taria». Per questa via Balbo cerca uno spazio per «l'uomo ontologico» accanto «all'uomo storico» per fondare la loro reciproca con-necessità. «La più completa autonomia dell'uomo come *essere* metastorico,... non esclude la più completa determinazione, storicità, socialità dell'uomo *e viceversa*. In una parola l'*essere umano* non esiste concretamente se non è "l'insieme dei rapporti sociali", e "l'insieme dei rapporti sociali" non vive senza l'*essere uomo*. E si apre allora il problema dell'*interiorità*, dell'*intenzione*, dell'*atteggiamento metafisico*, della *virtualità dell'essere*... Da cui l'autonomia specifica del *lavoro* religioso (filosofico, artistico) con il quale l'uomo storicizza sé stesso come *essere* (e non come *essere sociale* o *essere determinato*), lega l'*essere* come tale alla *storia* e la *storia* all'*essere*».

Le due ragioni

La filosofia è dunque media tra l'essere e la storia. Balbo non si pone tanto il problema di come l'uomo storico si realizza nell'uomo metafisico, o di come l'uomo metafisico si manifesti nella storia: egli cerca di trovare il punto in cui l'autonomia dei due «uomini» possa incontrarsi senza elidersi, e dunque di come il marxismo-leninismo possa rinunciare «a porsi come ontologia», rivelando la pienezza della sua conquista storica, la ragione scientifica; e di come il cristianesimo possa «*autonomamente* andare... incontro alla rivoluzione e *collaborare* (nel senso preciso di *con-lavoro*)» con essa. Il problema è dunque di delineare una filosofia (e una politica) che possa fondare (e realizzare) l'ipotesi. Infatti «la distinzione tra ragione scientifica e altri modi della ragione (ragione filosofica e ragione religiosa e ragione artistica) è una distinzione metafisica» e dunque «filosofica». Per questa sua filosoficità «tale distinzione non significa *separazione* nella realtà come tale. Nella realtà concreta *le* realtà che la ragione filosofica distingue sono appunto *la* realtà. Di qui il reciproco intersecarsi e interpenetrarsi dei vari *modi di ragione* sul vivo della realtà, la loro reciproca interdipendenza critica e interrelazione dialettica». Il rapporto tra questa funzione della filosofia e il concreto svolgersi storico è totale: «L'umanità perciò non può vivere e svilupparsi in tutte le direzioni ove qualcuno dei fondamentali modi metafisici della *ragione* venga misconosciuto o mistificato, o anche solo, in qualsiasi modo, limitato».

Questo studio, del 1948, indica già un distacco dalla politica militante, nel senso che indica l'urgente e preventiva necessità di un approfondimento teorico. E questo avviene precisando ulteriormente la «cecità» del marxismo sul problema dell'uomo: Balbo non pone la questione di un superamento del marxismo, ma del suo inveramento. La ragione scientifica rappresenta una conquista irrinunciabile del marxismo, ma essa viene resa storicamente mortifera dall'assolutezza in cui è stata elaborata. Occorre isolare la ragione scientifica da questo errore. Occorre stabilire non tanto un diverso fondamento, quanto un autonomo e allo stesso tempo integrante rapporto della ragione scientifica con ogni altra ragione accettando la suprema distinzione della ragione filosofica. Ribadendo questi concetti, Balbo cerca di risolvere il monismo storicistico, sia quello idealistico-hegeliano che quello materialistico-marxista, non tanto in una forma di dualismo prehe-

geliano tra legge-ragione e disordine-passione, ma in un dualismo singolare, non tra la forza del bene e quella del male, ma tra due beni, due valori positivi che tuttavia diventano tali solo nella loro compresenza, con-azione. Balbo non è propriamente teocentrico, perché « Dio » ha bisogno della « storia », né propriamente antropocentrico, perché la « storia » senza «Dio» è cieca: ma il suo teo-umanesimo, dal momento che l'umano e il divino rimangono storicamente divisi, non è né vuol essere monistico: perciò non è propriamente cristico, non ha riferimento al « sine me nihil potestis facere ». Quello di Balbo è propriamente un dualismo naturalistico: considera Dio e l'uomo come due nature reciprocamente necessarie, ma non considera mai il problema di come le due nature si integrino realmente. In termini cristologici quello di Balbo è un bifisismo svolto al di fuori dell'unione ipostatica: non è un caso che quando egli parla di Dio parla del Padre che crea e del Verbo che si incarna, e non dello Spirito Santo, per cui l'incarnazione diventa unità operante nel Cristo, nell'uomo e nella storia. In questo modo Balbo si vietava la possibilità di concepire il divenire dell'uomo come un processo fondato sull'ordine trinitario, e poteva solo chiudere il suo « uomo metafisico » nel concetto di essere.

L'incontro con il neo-tomismo era postulato necessariamente dal suo atteggiamento intellettuale. Gli studi del 1949-1950 su *La filosofia dopo Marx* segnano l'ingresso del neo-tomismo nella sua ricerca intellettuale. « La comprensione a fondo del marxismo... non lascia aperte che due sole possibilità filosofiche per l'avvenire. Non rimane che scegliere tra le due... 1) La prima possibilità è la verità-verifica della "filosofia come rivoluzione" o della "filosofia-prassi". In altri termini il marxismo significa la conquista definitiva dello storicismo assoluto che si dimostra nella prassi rivoluzionaria... E allora l'unica filosofia dopo Marx è, rigorosamente, l'ideologia del proletariato (ossia della classe *essenzialmente* liberatrice)... 2) L'altra possibilità è la ripresa *storicamente rinnovata in modo totale* della filosofia speculativa nel senso dello sviluppo *storicamente nuovo* e *metafisicamente omogeneo* della linea aristotelico-tomista... Essa è infatti la *sola* filosofia che non soggiace alla critica *anche* teoretica della prassi marxista..., in quanto non cerca di "teologizzare il divenire", ma di conoscere l'essere ».

Per Balbo il tomismo è una filosofia autonoma, l'aristotelismo continuato. Ciò mostra che Balbo non si riferisce a Tommaso (il cui testo egli poco conosceva) ma al neotomismo. Il mediatore tra Balbo e Tommaso è il padre Horvath (24). Mentre il problema di Tommaso resta quello di illustrare la pienificazione della persona nel Cristo, e quindi il suo pensiero ha il suo vertice e il suo fondamento nella mistica e nell'escatologia, il neotomismo accetta l'ipotesi di una filosofia autosufficiente sul piano filosofico. Il neotomismo cerca di elaborare un pensiero razionale sull'uomo e sul mondo che sia aperto al riconoscimento di Dio, quasi a mostrare apologeticamente la superiorità intellettuale del cristianesimo (25). Balbo continua questo sforzo, anche se l'intenzione apologetica rimane sfumata e

(24) Si vedano anche le citazioni dirette dell'opera di A. Horvath, in *Opere*, pp. 259, 402 (ma Balbo era solito usare raramente della citazione).

(25) Per una comprensione del neotomismo mi permetto di rinviare ai termini che ho usato in *Vita del Cristo, vita del mondo*, in *Renovatio*, VI (1971), p. 471 sgg.

indiretta. Possiamo dire che Balbo intende proseguire l'idea del neotomismo come filosofia pura, integrandola sul piano filosofico con i problemi della filosofia della storia, originati da Hegel e da Marx. Infatti il problema di Balbo non è tanto quello di trovare uno spazio nella Chiesa per il mondo moderno, ma di trovare una teoria (e quindi una pratica) che permetta di trasformare la storia in bene e senza residui. Così mentre il problema e significato ultimo della neoscolastica è apologetico, dal punto di vista intellettuale, e clericale dal punto di vista politico, quello di Balbo è propriamente utopistico: non lo interessa centralmente la Chiesa, e non ha dunque nemmeno il problema di condurre (e ridurre) alla Chiesa, come organismo storico, la realtà terrena. Ciò che lo interessa è l'uomo nella storia, la pienificazione dell'uomo in una storia trasformata, pienificata: « Si tratta di conquistare pienamente la capacità a "mutare il mondo", proprio con la piena riconquista della capacità ad intenderlo nel suo essere e viceversa ».

Se dunque tra il 1948-50 egli arriva al neotomismo, ciò coincide anche con un distacco sempre più netto dal marxismo (e dal comunismo in politica): egli pone gradatamente sempre più l'accento sulla necessità pregiudiziale dell'essere, anche se la pone accanto alla necessità pregiudiziale del fare. La « questione nodale e specifica di tutta la filosofia moderna » è « il dilemma della "assolutezza e storicità della verità" », ma essa può essere avviata a soluzione con il concetto di « ente storico »: « la produzione dell'ente storico... appare... chiaramente iniziata di continuo dalla *tensione all'essere* dell'ente uomo, ossia dai bisogni totali dell'animale razionale, secondo la sua unità-composizione, e chiaramente condizionata dall'insieme degli enti storici prodotti o storia accaduta... Come corollario si ha che la storia *si muove* pienamente al suo fine, soltanto se e nella misura in cui l'uomo... *tende* al suo Fine e in tal senso essa rappresenta la *misura sensibilmente verificata* di tale *tendere;* ma se e nella misura in cui l'uomo non compone a unità i suoi bisogni e cioè tende dispersivamente ai fini, allora la storia diventa fine a sé stessa, dispersiva e anarchica, diviene la *misura sensibilmente verificata* della dispersione, della disunione, dell'abbandono del Fine ». La filosofia deve dunque porsi come assoluta e come storica, contemporaneamente, essere in grado di riconoscersi e ad un tempo di giudicare la storia. « Attraverso il giudizio storico speculativo, essa dovrà *continuamente* riproporsi... *tutta la sistemazione,* continuamente *ricominciare* storicamente le "eterne domande" per poter continuamente rivivere le "eterne risposte"... E poiché sistema e cominciamento hanno un lato metastorico od ontologico ed un lato storico materiale, negare teoricamente o praticamente uno dei due lati, significa corrompere o limitare la verità. Negare teoricamente significa corrompere, negare praticamente significa limitare. Ma vale anche l'inverso, perché il corrompimento è un limitare "dall'alto", dai princípi, la spontanea tensione della domanda di verità "dal basso", dal "senso comune". E il limitare la verità è un corrompimento della spontanea tensione di verità "dal basso" ».

Perché non ci sia corruzione-limitazione occorre precisare « il rapporto filosofia-scienza, ossia la distinzione tra discorso filosofico e discorso scientifico, ossia la loro reciproca irriducibilità e reciproca necessità nella realizzazione dell'animale razionale ». Ora « l'autonomia rispettiva della filosofia e della scienza e, in genere, di tutte le fondamentali attività o facoltà

o momenti dell'animale razionale, non divide la sua unità, ma anzi la conquista poiché l'animale razionale è un composto e non una sostanza incorporea. I "distinti" sono dunque, per l'uomo, condizione di unità concreta e reale perché ognuno assolve ad un compito cui l'altro non può assolvere ». Balbo può così concludere con una prospettiva in cui « la filosofia dell'essere sia la condizione teoretica della "prassi rivoluzionaria" conseguente, previo lo sviluppo autonomo della "scienza dello sviluppo della società" (ossia scienza della storia) ». La rivoluzione non è apportatrice di vita se non c'è l'uomo « vero », nella sua pienezza ed autocoscienza metastorica, ma non opera veramente a vantaggio dell'uomo se non scatta e opera entro uno schema autonomo di scienza dell'accadimento umano (26).

L'uscita dal Pci e la fondazione del « gruppo rivoluzionario »

Nel 1950 Balbo raggiunge dunque la convinzione che alla rivoluzione, al « salto qualitativo », non porta non solo il marxismo, che rifiuta la filosofia dell'essere, ma neppure il comunismo, privo di una scienza dello sviluppo che sia « umana ». Così nel 1950 il suo cammino intellettuale lo porta all'uscita dal Partito comunista e poi, nel febbraio 1952, a motivare con una dichiarazione pubblica l'uscita con l'obbedienza alla gerarchia ecclesiastica (27). Il suo problema è quello di elaborare, nel quadro della filosofia aristotelico-tomista e per permettere la rivoluzione, un'autonoma scienza dello sviluppo. Balbo aveva allora partecipato con alcuni articoli, proprio nel 1950, ad una rivista, *Cultura e realtà*, diretta da Mario Motta, a cui, con Pavese (che morirà poco dopo) e con Del Noce, parteciparono i principali esponenti di quella che era stata la Sinistra cristiana. Il primo contributo di Balbo è costituito da una testimonianza-valutazione su Giaime Pintor, che è evidentemente in sintonia con la sua autocoscienza culturale. Di Pintor egli mette infatti in rilievo la concezione del fascismo, considerato non come una parentesi, ma come « una grave malattia » (28), che ha intaccato tutto l'organismo nazionale. Il confronto con il fascismo ha senso solo se vale « come impulso ad una rigenerazione totale » e la sconfitta del fascismo vale « solo come premessa materiale di un nuovo sviluppo della civiltà »; perciò è erroneo « criticare il fascismo o lottare contro di esso con i mezzi culturali e politici del pre-fascismo »: così « l'antifascismo di Pintor si rivela veramente come post-fascismo ». E Balbo conclude ricor-

(26) Si ricordi che lo scopo dichiarato di Balbo è ora quello di « stabilire i nessi dimostrativi essenzialissimi per conoscere quale filosofia è storicamente in potenza attiva dopo Marx, ossia — una volta esclusa la prospettiva » (cioè il marxismo come « conquista definitiva dello storicismo assoluto che si dimostra nella prassi rivoluzionaria ») — « a quali condizioni la virtualità ontologica della filosofia aristotelico-tomistica può determinarsi storicamente dopo Marx e cioè può continuare a sussistere, riprendendo ad estendersi, dopo la rottura storica (teorico-pratica) marxista » (pp. 253-254).

(27) Cfr. *Note biografiche* cit., p. XVII. Per la dichiarazione di obbedienza si veda *L'osservatore romano*, del 5 febbraio 1952.

(28) F. Balbo, *Giaime Pintor*, ora in *Opere*, pp. 217-218.

dando: « Uscire dall'antitesi fascismo-antifascismo — mi diceva testualmente Giaime — è oggi la condizione di ogni lavoro serio ». Ma allora «lo stile del post-fascismo è lo stile culturale della "vera rivoluzione", è esso stesso, in sé e come esemplare, l'inizio della rigenerazione ».

Questa pagina può essere considerata la giustificazione immediata ed esplicita a *Terza generazione,* anche se non è sufficiente a spiegarla del tutto. Balbo infatti, dopo l'uscita dal Pci, la breve esperienza di *Cultura e realtà* (di cui uscirono solo tre fascicoli) e la dichiarazione dell'*Osservatore romano,* accettò un finanziamento che proveniva dal mondo cattolico (tramite Luigi Gedda) per un programma di ricerca che permettesse di elaborare una « scienza dello sviluppo ». Tra il 1950-51 e il 1954-55 (con Mario Motta, Giorgio Sebregondi, Claudio Napoleoni, Ubaldo Scassellati, Nino Novacco, Gianni Baget-Bozzo, Sandro Fé d'Ostiani e con tentativi verso altre persone, Angelo Saraceno, Giuseppe Dossetti, Franco Rodano, Augusto Del Noce) (29) Balbo lavorò in questo senso, e arrivò con un'opera di dirigenza intellettuale, e con una serie di schemi ed appunti (che gli editori delle *Opere* hanno ritenuto, forse a torto, di non far conoscere), all'ipotesi che una scienza dello sviluppo era costruibile nella misura in cui si potessero elaborare i concetti, autonomi e integrantisi nello stesso tempo, di cinque scienze: diritto, economia, sociologia, morale, politica. Il problema era di trovare e garantire a queste scienze « una autonomia di funzionamento e al tempo stesso un ordine di integrazione che consentisse di risolvere positivamente gli errori » (30); la prassi politico-rivoluzionaria era mortifera se non accettava di essere filosoficamente fondata, e se dunque non si dava una scienza sociale espressa in termini filosoficamente rigorosi.

Perché cinque erano le scienze, quintuplice la ragione scientifica? (Non più « monotona », come nel marxismo). Perché cinque erano le fondamentali funzioni sociali, dedotte da una rielaborazione balbiana della dottrina aristotelica delle cause del reale. « Nacque allora la sua idea che vi fossero cinque sistemi sociali autonomi e collegati » i sistemi teoretico, etico, economico, politico, statuale. « In termini di sistema sociale globale, il primo svolgeva, per rispetto al sistema globale, la funzione di rinnovamento, il secondo la funzione di sviluppo, il terzo la funzione di innovazione, il quarto la funzione di movimento, il quinto la funzione di conservazione ». L'organizzazione della ricerca, e l'individuazione e responsabilizzazione dei ricercatori (il « gruppo rivoluzionario ») fu in Balbo costante: si trattava di costituire cinque « quintetti »: ogni sistema riproduceva al suo interno le cinque esigenze fondamentali, e solo in quanto ognuna veniva automaticamente concepita e intellettualmente sviluppata, il singolo sistema poteva funzionare e dare perciò il suo pieno apporto al sistema globale.

Questo tentativo di pensiero e di organizzazione culturale in Balbo si verificò dunque dal 1950-51 al 1954-55: *Terza generazione* è del 1953-54. Che rapporto tra i due fatti? Per Balbo rimaneva ferma la convinzione che

(29) Cfr. *Note biografiche* cit., pp. XVI-XVIII, dove tuttavia, in apparenza inspiegabilmente, non si ricorda il nome di G. Baget-Bozzo.

(30) Così G. Baget-Bozzo, *Un tentativo della filosofia, in Sette Giorni,* n. 244 del 13 febbraio 1972, p. 27.

se non era pienamente elaborata la scienza dello sviluppo, un'azione rivoluzionaria non aveva senso. Perciò *Terza generazione* nasceva come un'iniziativa che si rifaceva direttamente a Balbo, alla sua autocoscienza e promozione culturale (31). Tuttavia egli non la riteneva un'iniziativa rivoluzionaria (teorico-pratica) garantita dalla scienza dello sviluppo. Infatti egli non era riuscito a costituire i quintetti quando *Terza generazione* uscì (e nemmeno vi riuscì dopo). Per questo egli avviò *Terza generazione*, e il suo articolo nel numero di « Presentazione » segna l'atto di fondazione della rivista; ma si astenne dal collaborarvi, considerando suo impegno esclusivo l'organizzazione dei quintetti. *Terza generazione* non fu, nel linguaggio di Balbo, un fatto « strutturale », fu un'iniziativa « congiunturale ». Egli ritenne che nel 1953, dopo le elezioni di giugno, si fossero di fatto create in Italia alcune condizioni « cronotopiche » (come egli le chiamava), tali da permettere la formulazione di alcune ipotesi teorico-pratiche fuori della crisi.

La congiuntura italiana nel 1953

Quali ipotesi? Balbo parte da una constatazione: ci troviamo oggi di fronte « all'interruzione storica non di qualche tradizione ma *di tutte* le tradizioni » (32), e perciò il problema che occorre affrontare è quello « di un'epoca nuova »: i giovani possono essere più interessati a questa costruzione, solo perché, non ancora catturati dagli interessi immediati e dalla vecchia cultura, sono in una età in cui « è impossibile che... non si pongano tutte le domande della vita..., non cerchino l'Ideale »: c'è un naturale rapporto tra questa condizione e la situazione italiana dopo le delusioni del 1953. Perciò le ipotesi di Balbo sono due: la generazione come la « categoria umana strutturale », con dei « compiti storici » di cui occorre prendere coscienza, e la necessità di un nuovo tipo di dirigenza, che abbia il problema non tanto di modificare lo Stato, quanto di mettere « in movimento le reali possibilità umane, intellettuali, morali e tecniche ».

Il concetto di generazione è in Balbo sostitutivo di quello di classe,

(31) La lettera di Balbo porta questo titolo: *Le soluzioni stanno oggi davanti a noi. Nel futuro che abbiamo da costruire e non nel passato che non può rappresentare altro che il punto di partenza*, pp. 11-14 (ora in *Opere*, pp. 533-542); la cit. da p. 11. Quando citeremo più passi da una stessa pagina della rivista, la pagina sarà indicata solo la prima volta.

(32) E' questa posizione di Balbo che ha reso possibile, con *Terza generazione*, un gruppo in cui poteva convivere e collaborare chi aveva lasciato i partiti di sinistra o il mondo cattolico o persino posizioni di destra. Per i cattolici ciò significava tra l'altro una possibilità di dedicarsi ancora al compito di rinnovare la storia, in un momento in cui era risultata chiara l'impotenza della Democrazia cristiana e del mondo cattolico, senza dover aderire al marxismo. Questa possibilità, di continuare nel proprio impegno senza tradire la propria fede, valeva analogamente anche per chi proveniva da sinistra, in quanto poteva recepire la carica utopica e il fascino di un compito universale concretamente configurato, quale Balbo proponeva. Più stretto era certo lo spazio per chi proveniva da destra, ma era uno spazio autentico, perché lo consentivano, come si è visto, le posizioni di Balbo su fascismo e antifascismo, che saranno poi ribadite da Scassellati.

anche se non ne copre tutte le valenze. La generazione è « una categoria umana strutturale del processo di realizzazione del genere umano », e può essere colta solo in « riferimento alla storia », non alla società e alla politica: non ha il suo fondamento, a differenza della classe, nella sola economia, ma in tutto il sistema sociale, e perciò ha riferimento alla « formazione di una società organica coincidente con l'umanità intera e determinante quindi una effettiva comunità totale ». Questo è l'« Ideale », di Balbo. E questa sua tensione utopica trova ora nella generazione, come concetto e realtà, sia pure come « ipotesi di lavoro », in una generazione che conquisti la coscienza dei suoi compiti storici, una mediazione verso il reale. Da qui la linea pratica di Balbo, e il suo significato: « Il portare *ogni uomo* a partecipare attivamente ai compiti della sua generazione non è che l'altra faccia della ricerca crescente e sempre più articolata della verità e della conquista e scoperta di tutta la conoscenza che apre nuovi orizzonti alla libertà cosmica dell'umanità ».

Ma la generazione può svolgere il suo compito storico, una volta che ne abbia presa coscienza, nella misura in cui sia unita (l'analogia con il concetto marxiano di classe anche qui è trasparente). Ora, per Balbo, « a differenza di altre epoche precedenti oggi sono... già rintracciabili alcuni fondamentali problemi di unificazione della generazione su di un piano di contemporaneità mondiale »; e questo perché il mondo assiste alla « crisi finale del sistema storico-sociale dominante », quello illuministico-democratico (che include anche quello comunista per la sua fondamentale « ispirazione anarchica »), e dunque alla crisi finale, alla « scomparsa fallimentare del modello umano » di quel sistema, che si esprime « nei termini dell'autosufficienza dell'individuo ». E questo è il solo modello che la civiltà umana abbia conosciuto, « dalla Grecia a Marx »: il messaggio di Cristo implica un diverso modello, non individualistico, dal momento che vi si predica una « armonia universale di Creatore e creature dove le creature non sono contingenti ma significanti », ma questo messaggio non si è fatto storico, le sue verità non sono state « conquistate dall'autocoscienza umana ». Se il modello esistente è in scomparsa fallimentare, non ha più « tensione umana creatrice e quindi... unificatrice », questa stessa coscienza di una chiusura e irrecuperabilità del passato costituisce la potenziale unità della generazione: è una « unità di sorte », dove tendono a sparire « le stesse determinazioni sociali, le divisioni di classe, di ceto, di cultura, di partito, di nazione », e che pone nell'uomo, « quasi di istinto », il desiderio di trovare una « via d'uscita per tutti » verso « una nuova eguaglianza e libertà ».

Ma l'autocoscienza della generazione è sterile se non compare in essa un « nuovo tipo di dirigenza »: è questa la seconda ipotesi di Balbo, dove si apprezza più direttamente il carattere congiunturale che egli attribuiva alla rivista. Il « capo » della generazione non è più il politico: « la costruzione o la modifica dello Stato è l'ultimo problema » cui dedicarsi; invece il primo problema è la « piena manifestazione e messa in movimento delle reali possibilità umane, intellettuali, morali e tecniche »: l'uomo tende alla pienezza delle sue capacità, ma questa tensione viene mortificata dall'imprenditore privato e pubblico, il primo cerca solo di creare la domanda, il secondo dà allo Stato tutta la responsabilità, il primo è chiuso nel modello individualistico, il secondo vi si contrappone senza superarlo. Ma se si

considera lo Stato come una parte della vita sociale e non il tutto (e qui si controlla il punto a cui è giunta la riflessione di Balbo sulla scienza globale dello sviluppo), allora compare una vasta zona di realtà che è aperta allo sviluppo delle capacità umane. La « via d'uscita... si trova certamente nel ricercare, istituire e realizzare delle attività dirigenti che si assumono quelle responsabilità di direzione sociale che non possono essere addossate allo Stato, perché non si addicono alle sue capacità », che sono di pura conservazione; « questi nuovi tipi di dirigenze dovrebbero rompere i dilemmi teorici e pratici da cui è premuta la nostra società, col rendersi capaci di garantire quella piena manifestazione delle possibilità umane che appuno non può, per principio, essere garantita né dall'operatore privato come tale, né dall'operatore pubblico in quanto estraneo alle sue dirette funzioni ».

La « quota zero »

Dunque, conclude Balbo, « l'essenziale è cominciare »: « le soluzioni stanno oggi davanti a noi e non dietro di noi, nel futuro che abbiamo da costruire e non nel passato ». E' questa una « situazione di zero alla partenza », in cui, per agire, è sufficiente « la coscienza che sono necessarie nuove dirigenze sociali e che non tutto è politica». Anzi, il porsi «con impegno totale e responsabile a risolvere i problemi reali... aprirà le strade della nuova politica »; e chi si mette « con pieno impegno nella via dell'autoeducazione e del lavoro collettivo di ricerca » compie un « passo avanti di potenziamento qualitativo ».

La carica utopica di Balbo, il suo annuncio della fine del mondo moderno, la sua totale coscienza che il futuro è causante come il passato, gli fa dunque percepire come esista una zona umana non più utilizzata dal mondo moderno, capitalistico o socialistico, e di come questa condizione di esclusione, di « quota zero », sia autentica e pertanto vada potenziata, resa cosciente, condotta all'azione. Il fascino (e la novità) della proposta congiunturale di Balbo sta nella critica del mondo moderno fatta da sinistra, non quindi per tornare al vecchio ordine, ma in modo tale da considerare superato tutto l'ordine esistente. Questa critica non si origina come quella di sinistra dal desiderio di un nuovo assetto sociale, ma dal diretto desiderio di un pieno sviluppo umano per tutta l'umanità. E' questa tensione, che occupava tutto lo spirito di Balbo, che gli fa vedere come il vecchio sistema (destra e sinistra) ha il suo vertice e il suo limite nella politica, e come il nuovo deve considerare l'uomo in tutta la sua ricchezza. Ed è l'uomo il costruttore della sua storia e della storia di tutti.

In realtà la tensione di Balbo non aveva ancora trovato gli strumenti per realizzarsi oltre la crisi moderna, né li troverà. Il suo rifiuto della politica risulterà impotente, perché non gli riuscirà di uscire dal concetto di storia come una totalità, e la fede cristiana è vista di fatto come la conferma di questo concetto. Balbo continua perciò a muoversi nella tradizione idealistica: la storia è una totalità razionale, e la filosofia è la guida della storia. Qui è del resto il segno di Balbo nell'esperienza intellettuale dell'immediato dopoguerra: perché egli ha mediato in questa tradizione le

diverse culture che si affacciavano allora in Italia. Cosciente della fine della filosofia moderna, ha potuto anche per questo procedere ad un mescolamento delle culture: entro il suo schema pan-storico ha inserito il concetto marxista della prassi come fine, e ha cercato la suprema garanzia al meccanismo causante della ragione nell'aristotelismo neotomista. Così è arrivato al suo tentativo più personale: se la storia è totalmente razionale, è perciò totalmente organizzabile, e la causalità storica non può più risiedere nel proletariato o nell'interesse privato, ma in un sistema di pentavalori: sono queste le cause totali dello sviluppo storico: questo è il meccanismo della storia. Così il suo sistema si configurava — come si è detto — propriamente come una utopia, e perciò — nonostante tutto — come immanentistico (33). Balbo non andrà oltre questa prospettiva. E (come vedremo) fu proprio *Terza generazione* a manifestargli il carattere illusorio della sua costruzione.

II

UNA POLITICA FUORI DALLE PARTI

La rivista iniziò le pubblicazioni nell'ottobre 1953 con un'attività di circa un anno e mezzo, dal giugno 1953 al novembre 1954 (12 numeri in 10 fascicoli). Ciccardini ne era formalmente il direttore, ma in realtà egli rappresentava, proprio agli occhi e nelle ipotesi di Balbo, un'esempio autentico di nuova dirigenza. E l'articolo, che Ciccardini firma nel numero uno, *I capi giovanili*, è in gran parte un autoritratto, nella realtà e nel desiderio. Ubaldo Scassellati Sforzolini divenne formalmente l'editore (con Ettore Sobrero, che tuttavia non compare come articolista se non due sole volte con brevi scritti, e curò invece l'amministrazione, assicurando anche direttamente un finanziamento parziale) (34), di fatto il responsabile della rivista. Scassellati faceva parte — come si è visto — del gruppo di Balbo già da qualche anno. Partecipe della Sinistra cristiana, dopo avere fre-

(33) Anche se teso a cogliere il significato ultimo, spirituale di Balbo, trovo punti di contatto con L. Vesely Leonardi, *Naturalismo e cristianesimo nel pensiero di Felice Balbo*, in *Renovatio*, III (1968), pp. 105-110, che insiste giustamente sulla equivocità del pensiero di Balbo (p. 108) e nota come egli non abbia saputo risolvere il suo problema filosofico; ma soprattutto cerca, mi pare, quale sia il senso della «testimonianza» (p. 110) di Balbo: «Chi vuol essere solo uomo, o vuole ergersi in confronto a Dio, rimarrà finito, incompiuto, incapace di accettare l'infinito dono della gloria divina promesso all'umanità da Dio stesso. Questo per quanto riguarda il suo pensiero. Perché proprio nell'incompiutezza non voluta è il suo riscatto: la morte lo ha colto quando gli era umanamente impossibile aggiungere altro e l'ha rapito nell'infinità prima che la "durata" del tempo... lo potesse inaridire».

(34) I due articoli uscirono nel n. 4, gennaio 1954, *Credito per i giovani*, p. 3; e nel n. 12, settembre 1954, *Considerazioni sul valore umano dell'impresa*, pp. 26-28. La direzione e amministrazione risiedettero ufficialmente a Torino, presso Sobrero, per i nn. 1-7 (e solo la redazione a Roma), per i nn. 8-12 a Roma. In realtà a Torino risiedeva Sobrero, che curava l'amministrazione, mentre la direzione ebbe sempre sede a Roma.

quentato la Scuola normale di Pisa, era entrato nella redazione della casa editrice Einaudi, ma sotto l'influenza di Balbo aveva lasciato il Partito comunista e firmata la dichiarazione di obbedienza alla Chiesa.

La linea tenuta da Scassellati era, in linea di principio, in diretto rapporto e dipendenza con le ipotesi di Balbo: una coscienza della crisi totale del passato, espressa con la formula della partenza da « quota zero » (cioè dall'uomo oltre il dato storico), verso il futuro, mediante un appello alla realtà giovanile (ricca solo di futuro) e la formazione di nuovi capi.

Già nel suo intervento nel numero di « Presentazione » Scassellati dava una particolare coloritura alla posizione balbiana: il suo intervento si poneva come la versione « politica » della « filosofia » di Balbo: politica, non nel senso di porsi tra le forze esistenti, cercare rapporti ed alleanze in vista della acquisizione o dell'opposizione al potere: politica come riferentesi allo Stato. Politica piuttosto nel senso che Scassellati invitava esplicitamente i giovani ad uscire dai partiti e ad imprendere un'azione pubblica per proprio conto.

I partiti sono ormai degli « ambiti totali... con la pretesa cioè di esaurire in se stessi tutte le istanze della vita sociale » (35), e perciò incapaci di proporre e di realizzare un reale sviluppo, chiusi in una ragione scientifica assoluta. Scassellati negava, chiamandolo « falso dilemma », che l'uscita dai partiti significasse scetticismo o qualunquismo, rifiuto o rinuncia ad intervenire nella società, a sentirsene responsabili. L'uscita dai partiti era invocata come un appello ad « assumere responsabilità in proprio », e ad un'« autonoma iniziativa giovanile ». Questa iniziativa doveva affrontare i problemi dello sviluppo civile e sociale del Paese in termini nuovi e permettere così il formarsi di una coscienza nuova e comune alla generazione « post-fascista ». Scassellati non propone dunque considerazioni filosofiche, ma un'alternativa di azione: alla politica esistente, chiusa nelle etichette ideologiche e capace solo di una prassi riformista, contrappone « una iniziativa autonoma e autoeducatrice », che parta da un'opera « di coscienza..., e sollecitazione problematica » di nuovi capi e realizzi poi concretamente delle azioni collettive extra-statali.

Scassellati riuscì di fatto a interessare alla sua proposta un gruppo di giovani intellettuali, con cui prima non era collegato, a fare di alcuni di essi i redattori della rivista, e a mobilitare vari gruppi di giovani in provincia, specie tra i cattolici in cui s'era logorato il legame con il mondo cattolico e il partito della Democrazia cristiana; ma anche giovani di destra e di sinistra in cui s'era allentato o era pronto ad allentarsi il rapporto con i partiti tradizionali.

La coscienza nazionale

In Scassellati appariva anche un elemento che non sembra direttamente rintracciabile in Balbo e che finisce per accentuare la sua linea politica; quello della coscienza nazionale italiana. Il suo intervento nella « Presentazione » porta questo titolo: « Non possiamo rifiutare nulla della

(35) B. Scassellati, *Non possiamo rifiutare nulla della storia d'Italia,* nel n. di *Presentazione,* pp. 4-6; la cit. da p. 5.

storia d'Italia, né del Risorgimento, né del più antico passato, né dell'età giolittiana, né dell'interventismo e del primo dopoguerra, né del fascismo, della guerra e dell'immediato ieri ». Non si trattava di un rovesciamento del giudizio di Balbo sul passato, di una rivalutazione del passato contro il futuro: quanto piuttosto dell'altra faccia della posizione balbiana. Solo una prospettiva storica fuori delle parti esistenti, legata al futuro, poteva permettere un recupero del passato al di fuori delle ideologie dei partiti. E il recupero del passato è importante per l'azione, perché questa si pone necessariamente in rapporto alla storia precedente.

Ora un'iniziativa giovanile, una azione di sviluppo affidata ai giovani e alla coscienza storica dei loro capi, richiede non solo un'invenzione pratica, ma anche culturale, soprattutto di tipo storiografico. Scassellati afferma di non « rifiutare » nulla della storia d'Italia, nel senso di volerne comprendere le linee di sviluppo, al fine di risvegliare le coscienze e le forze giovanili che le possono mettere in atto. Perciò egli parla di uno sviluppo nazionale fondato sulla ripresa della tradizione spirituale e culturale italiana. Con questa formula, che appariva allora come nuova, e lo era nel senso che cercava di superare la sclerosi dello storicismo nelle opposte e contraddicentesi ideologie, Scassellati coglieva una precisa e profonda esigenza. E si creava così anche uno spazio di ascolto. Infatti, se la prospettiva di rinnovamento totale gli crea ascolto a sinistra, il richiamarsi alla coscienza nazionale gli dà ascolto a destra, come la convinzione che senza la fede il rinnovamento sia « cieco » gli dà ascolto presso i cattolici.

Affidata soprattutto a lui, la rivista nei primi tre fascicoli ricerca e precisa questa linea, che è del tutto rispondente al sottotitolo « rivista di ricerca e d'iniziativa ». Essa è infatti il tentativo di avviare un'azione e di elaborare la cultura che serva alle « iniziative », sia direttamente per poterle mettere in atto e garantirne lo sviluppo, sia indirettamente per formare la coscienza dei capi giovanili. La rivista usciva ogni mese, a cominciare dall'ottobre 1953, e in realtà concedeva poco — se non nulla — al disimpegno: erano da 40 a 48 pagine in 4° grande, in un corpo piccolo e fitto: un notevole impegno per i redattori e i lettori e anche una notevole concentrazione di materiale. Il fascicolo 4, del gennaio 1954, verteva quasi completamente « sulle inchieste e le iniziative » (36) ed era il primo bilancio intellettuale e pratico di *Terza generazione*. Ma bisogna seguire passo passo il tentativo di Scassellati e la sua organizzazione teorico-pratica, per comprendere come si arrivi a questo quarto fascicolo.

Nell'articolo con cui apre la sua collaborazione al primo numero (« Per un'autonoma iniziativa giovanile ») (37) si afferma « la ferma fiducia nel destino dell'uomo » « e nel valore della sua storia terrena », con una tensione ideale volta perciò « a scoprire i valori comuni a tutti gli uomini », perché tutti possano rompere le chiusure mortali del presente. Come? Scassellati è cosciente dei limiti attuali della prospettiva che egli porta innanzi, ma avanza due ipotesi. Siamo fin qui perfettamente entro la linea congiunturale di Balbo. L'ipotesi innanzitutto che « una via essenziale » d'incontro tra masse ed élites, così da realizzare un'unità di movimento, « possa avve-

(36) Così è intitolato il « sommario », a p. 1.
(37) N. 1, ottobre 1953, pp. 5-9.

nire attraverso i giovani »: da ciò le iniziative giovanili (autonome nel senso che sono intraprese dai giovani stessi), il cui valore sta nella convinzione che lo sviluppo si abbia solo a condizione che venga superato il dilemma individualistico «capitale privato-Stato», in cui è chiusa la civiltà presente. E il dilemma viene rotto, con un « salto qualitativo », solo quando nella storia appaia una comunità d'uomini che socialmente e storicamente operano al di fuori di quel dilemma. Ora, se l'uomo moderno vive potenzialmente ucciso dai due mostri strutturali, capitalismo e statalismo, una soluzione per Scassellati « esiste », purché non si presuma di trovarla « per via politica né per via economica », cioè per le vie dei due « mostri »; e sta nel ricostruire una comunità umana, partendo dai giovani: « si parte rompendo le barriere che esistono fra i giovani », creando un circolo di idee e di entusiasmi, di responsabilità e di creatività.

Ma come? « Occorre uno spirito nuovo, ed è quello che può nascere dall'incontro umano tra gli uomini della stessa età di fronte agli stessi problemi ». Uno spirito che nasca da un lavoro comune: occorre perciò porre nelle mani dei giovani, che sono come dei disoccupati, un lavoro degno della loro tensione ideale, un'iniziativa che li unisca in concreto per la trasformazione della nazione. L'iniziativa è dunque il centro dell'interesse di Scassellati e della rivista, perché essa è, come azione collettiva della generazione, una forma sintetica di rinnovamento, sintetica — sia pure in via d'ipotesi — perché richiede una coscienza della crisi di civiltà (quota zero), una misura di moralità nell'abbandonare le parti esistenti (lasciare i partiti), implica necessariamente una dimensione economica (lo sviluppo dei paesi) e alla lunga condiziona la struttura statale.

Le iniziative che Scassellati propone possono infatti riguardare i paesi e le piccole città, perché « i più veri valori umani della nostra tradizione sono conservati nelle nostre campagne... che la rivoluzione borghese non ha toccato ». Ma se è così, è illusorio portare nei paesi « una borghesia in ritardo », perché è appunto il processo borghese che si vuole evitare, nella coscienza della crisi che esso ha provocato.

Le iniziative nel mondo contadino

Questa individuazione non era espressamente nella proposta di Balbo, ma in Scassellati diventa fondamentale: individuata una condizione umana disposta al movimento storico (i giovani), occorreva una zona di movimento, dove la generazione potesse mettere in atto la sua tensione al nuovo senza i condizionamenti politico-economici del passato. La generazione delusa dal fascismo-antifascismo, dalla retorica ideologica, dai partiti, dal clericalismo di destra e di sinistra, e dal clientelismo in cui pareva essersi ridotta e stava riducendosi la politica italiana nel 1953, aveva uno spazio di movimento: il mondo contadino. « Nessuno oggi crede che si possa risolvere qualcosa senza lo Stato, senza il capitalista », ma nelle campagne italiane dove il capitale non è arrivato, dove lo Stato, quando è arrivato, ha sbagliato, occorre « dimostrare » il contrario, con un « capitale di unità morale » della generazione e di « fantasia creativa ».

Infatti per mettere in movimento il mondo contadino occorrono dei

«metodi nuovi». I giovani devono individuare paese per paese quel problema, «anello di catena», che è il passaggio obbligato per sciogliere tutti gli altri. Non ci sono soluzioni generali che possano essere indicate dall'alto con provvedimenti statali o suggerite secondo gli schemi generalizzanti della sociologia. Ogni paese ha il suo problema-anello di catena, del più vario tipo, da quello spirituale a quello economico. «Si richiede un'inventiva speciale» per una soluzione che non può essere che diversa da paese a paese, e deve interessare e coinvolgere almeno una minoranza giovanile. Un rapporto contadini-intellettuali è dunque pregiudiziale all'iniziativa (e così si instaura anche un rapporto città-campagna). Se nascerà così, dal basso, l'iniziativa avrà un valore «scatenante», sarà l'inizio di un vasto moto di rinnovamento, che toccherà anche le città.

«Utopia?», si chiede Scassellati. «Ma questo è l'obiettivo adeguato che può proporsi oggi all'autoeducazione dei giovani della presente generazione»: solo così, promuovendone lo sviluppo a partire dalle campagne, si può «ricostituire... l'unità morale della nazione». E' questo il rifiuto della politica? Lo è — si ribadisce — se per politica si intende quella che i giovani hanno conosciuto nel dopoguerra, ma è questa la strada per potere in futuro fare una vera politica: «Non è sul terreno politico che vogliamo sviluppare la nostra azione. Lasciamo questo compito ad altri, perché riteniamo... che occorre fare oggi un altro più lungo viaggio, affinché sia possibile un giorno una piena risposta anche alle nostre istanze di cittadini. Quando una situazione — come è ormai quella italiana — appare strutturalmente bloccata sul piano dell'invenzione teorica e dell'innovazione economica ed è cessata ogni possibilità reale di movimento espansivo sul piano della politica, allora bisogna porsi il problema di riscoprire i termini delle questioni, riscoprirli nel loro significato originario che è quello umano, e risollecitare in questi termini nuova coscienza, nuovo spirito, nuova disponibilità, nuove invenzioni, nuove iniziative».

La concreta prospettiva che assumeva così la rivista era quella della promozione di comunità giovanili (fondate in particolare su intellettuali e contadini) che fossero in grado, in presenza di uno spirito nuovo e di una capacità inventiva, e guidati da capi «imprenditori di rapporti collettivi tra i giovani», di promuovere iniziative, singolarmente studiate, atte a mettere in movimento il chiuso mondo contadino, sviluppando e dirigendo in esso e per esso quelle reali possibilità umane, intellettuali, morali e tecniche, di cui parlava Balbo.

Scassellati dunque intendeva, nel quadro delle ricerche balbiane e attuando la sua ipotesi congiunturale, battere il mondo moderno sul suo terreno. Il mondo moderno non può essere travolto con un confronto diretto e frontale, come richiedono reciprocamente la destra e la sinistra. Il mondo moderno è semplicemente finito, ma la sua presenza «strutturale» è ancora totale o preponderante. Senonché, soprattutto in Italia, intere zone del Paese sono rimaste fuori dal mondo moderno, ferme a una condizione di civiltà pre-moderna: in queste zone chi, come i giovani, ha coscienza che una civiltà è finita, può fare bene quello che il mondo moderno ha fatto male: sviluppare la situazione storica e portarla a condizioni di giustizia e pienezza umane.

Il fascino di questa prospettiva aveva un sicuro impatto nella situa-

zione italiana del 1953, cioè nel momento in cui, chiuso l'esperimento degasperiano, se ne rivelava l'equivocità senza che nessun'altra prospettiva, all'interno dell'esistente, fosse immediatamente configurabile. Scassellati così attrezzò la rivista alla promozione delle iniziative, soprattutto e in primo luogo di quelle verso il mondo contadino. Alcuni redattori dovevano garantire lo sviluppo dei concetti culturali di base e studiarne il momento e la dimensione atti a diffonderli (Renzo Caligara, Agostino Paci e in parte Ludovico Incisa), altri dovevano garantire lo sviluppo delle ipotesi di conoscenza storica e avanzare proposte di rinnovamento del mondo contadino (Piero Ugolini e in parte Ettore Danielli). Scassellati con Ciccardini integravano e coordinavano il lavoro redazionale. La « Presentazione » aveva avuto del resto una notevole diffusione, e anche delle risonanze: e le lettere dei lettori, spontaneamente inviate o sollecitate, costituirono un momento importante della rivista, non relegato ai margini: proprio nella convinzione che il capitale di tensioni e creatività dei giovani fosse effettivo, andasse accolto e sollecitato, ordinato e diretto. Scassellati stesso avviò il lavoro di ricerca, sempre nel primo numero, attorno al concetto fondamentale della rivista: « Il problema della generazione » (38).

Il concetto di generazione

Scassellati tentò di fondare il concetto di generazione come di « realtà umana collettiva originaria », cioè partendo dalla definizione di Balbo. La generazione non è solo, nella sua visione, un dato naturale ma anche e soprattutto « un dato di coscienza »: la generazione diventa così una nuova categoria di giudizio, perché rappresenta « qualcosa di reale e di storicamente maturato di fronte alla coscienza umana ». Generazione è pertanto un concetto analogo a nazione.

Ma qual è questo contenuto, di coscienza e di maturazione storica, che permette al concetto di non essere un mero dato anagrafico, ma un criterio di giudizio, sul presente e sul passato, come il momento genetico stesso dello sviluppo storico? E' innanzitutto « il senso di un destino... comune », di un futuro da costruire insieme, che non può più essere espresso in termini religiosi, come nell'antichità (anche biblica), né in termini storico politici, come nell'epoca moderna, ma deve essere espresso in termini storico-umani. La generazione coglie « un momento pre-politico e pre-sociale » e come tale si pone « tra la natura e la storia », tra indistinto e distinto è anzi la categoria che permette il passaggio dall'indistinto umano a un distinto storico-umano, rendendo « esplicita, concreta e costruttiva la profonda urgenza patriottica e nazionale ».

Il mondo moderno (la rivoluzione borghese e quella proletaria) tende a cancellare gli « ambiti storici-strutturali fondamentali » del paese, del dialetto, della nazione, che sono le vere patrie. La coscienza di generazione permette di dare un contenuto nuovo a questi ambiti, ricostruendo « l'ideale spontaneo di vedere il mondo come una comunità ordinata ». L

(38) Ibid., pp. 39-41.

iniziative di sviluppo dei paesi sono i mezzi di formazione di questa nuova coscienza: « se i giovani studenti, operai e contadini riusciranno a compiere dei fatti in comune,... e se da questi fatti nascerà una cultura, strumento di coscienza per altri fatti, si verrà costituendo una unità morale della nazione, nata finalmente dal basso e non sovversiva, nella pace e non nella lotta..., con una base di massa quale invano sognarono ai loro tempi un Gioberti o un Mazzini ».

Il problema di Scassellati appare chiaramente legato a creare un « fatto » che sia esemplare e « scatenante »: questo fatto non può verificarsi dentro le strutture e le categorie di pensiero create dal mondo moderno. Occorre dunque arrivare a un fatto nuovo: dal basso, compiuto da chi non è legato a quelle strutture e categorie, da chi può accogliere come categoria la coscienza di desiderare un mondo diverso, dove vi sia pienezza di umanità. In questa prospettiva si situa il compimento della vocazione nazionale: perseguendo valori universali nella concretezza storica, la generazione realizza la nazione.

Storicamente, una coincidenza perfetta avvalora l'ipotesi: il mondo contadino italiano è la « zona » storica che, analogamente alla « zona » umana giovanile, è l'« esclusa » dal mondo moderno. La loro alleanza può imprendere la nuova storia. Il problema di Scassellati è dunque, come si controlla anche nel suo articolo « culturale », un problema di movimento « politico ». Qui la sua formazione marxista mediata da Gramsci si unisce a un senso sacrale della nazione, vista come « religio » immanente, sorgente autonoma di valore. L'utopia balbiana manifesta il suo lato immanentistico e idealistico nella linea neogiobertiana di Scassellati. Questa categoria Scassellati colloca e intende infatti entro l'ambito balbiano, che egli recepisce come desiderio di pienezza umano-storica, come utopia, cioè per quello che propriamente significa.

Nel secondo e terzo fascicolo Scassellati interviene con un solo articolo. Ne « Un nuovo spirito per il compito di sempre » (39) si precisa innanzitutto la funzione della rivista come strumento unitario, sul piano intellettuale, per le iniziative, che non possono invece essere mosse da un'unica direttiva pratica, legate come sono all'individualità delle singole situazioni locali: non sono perciò possibili « parole d'ordine » di tipo pratico, come in ogni organizzazione politica avviene. Occorre invece uno spirito nuovo, analogo a quello dei cavalieri che prendevano la spada non per opprimere ma per la giustizia, o a quello dei mercanti-viaggiatori che all'interesse economico univano quello della conoscenza.

Scassellati non sa propriamente definire questo spirito, ma esso ha riferimento a un momento di autenticità personale: se non è possibile « intervenire direttamente sui problemi strutturali », è possibile « prepararsi a questi compiti,... cominciare soprattutto ad educare in noi uno spirito profondo ». E il giovane si forma solo facendo qualcosa che abbia anche esito concretamente valutabile, ma è anche importante ciò che avviene durante questo « fare qualcosa »: e cioè « l'apertura umana, l'audacia inventiva, il senso collettivo, lo spirito di sacrificio »: nel rispetto reciproco della « creatività personale » di ognuno, con totale « fedeltà ai propri più

(39) N. 2, novembre 1953, pp. 4-7.

profondi desideri..., nella ricerca di un fare omogeneo a queste esigenze e nell'invenzione di forme di attività che escano dal quadro tradizionale esistente ». Questo spirito nuovo si forma nella « riscoperta umana di se stessi in un contatto collettivo » e nell'applicazione di questa autoriscoperta non ai grandi compiti strutturali, ma ai compiti di ogni giorno, ai piccoli atti ma compiuti con fedeltà a quel nuovo spirito. E' questa l'iniziativa, che non può non avere, anche nella sua modestia, una dimensione nazionale: perché l'Italia è « una specie di 8 settembre permanente », di Stato senza ordine né senso, senza una realtà collettiva, perennemente sconfitto e umiliato.

Quella coscienza universale, quell'educazione a uno spirito nuovo richiede dunque l'iniziativa, lo sviluppo dei paesi, proprio perché ha bisogno di un ambito storico per concretarsi, per collocare nella storia questo « atto di coraggio di tentare cose nuove in un paese in cui nessuno tenta più niente, mobilitando la propria disponibilità, ... partendo senza sicurezze »; e trova nel mondo contadino italiano la sua occasione storica « fare ogni paese teatro di azioni che hanno un significato e un valore ».

Le « relazioni umane »

Scassellati puntava tutto sull'« iniziativa », ma cercava contemporaneamente di garantirne la novità e autenticità precisando quale fosse lo spirito che doveva animarla. Propriamente cercava di cogliere la dimensione intellettuale di tale nuovo spirito, in modo che ne emergesse un criterio di comprensione storica più ancora che un invito all'autocoscienza personale. Così nel terzo fascicolo (« Alla scoperta delle relazioni umane ») (40) egli si pone sì la domanda di come « orientare le nostre coscienze » ma in rapporto alla « storia dell'umanità »: è a questa misura personale e storica che non bastano i criteri sociali, dal momento che « l'uomo si rivela più di un insieme di rapporti sociali » (secondo la definizione di Marx ricordata più volte da Balbo). I « rapporti sociali » hanno portato l'uomo alla solitudine, all'incomunicabilità, alla paura, e la storia alla divisione e all'impotenza, in cui le « dirigenze riconosciute: Stato, movimenti politici, mondo imprenditoriale e bancario », entrano in una crisi senza soluzione (41).

Bisogna allora « ipotizzare una prospettiva oltre quella tradizionale da cui guardare la storia... Questa è possibile... studiandola attraverso i rapporti e le relazioni umane ». Il concetto di « relazione umana » è analogo a quello di generazione, anzi ne costituisce un primo basilare contenuto. Se fino dalla « Presentazione » e dal primo fascicolo si era invocata, contro le strutture politico-economiche, una dimensione storico-umana, e si era fatto richiamo a « un atteggiamento umano, volto a riscoprire i valori comuni a tutti gli uomini, proprio in un'epoca » in cui più grandi sono le divisioni tra uomo e uomo, ora Scassellati cerca di dare alla categoria

(40) N. 3, dicembre 1953, pp. 2-4.

(41) Sul tema era stata "sollecitata" anche Natalia Ginzburg, che collaborò a *Terza generazione* con il saggio *I rapporti umani*, n. 1, ottobre 1953, pp. 23-29.

«relazione umana» un valore storiografico. La crisi mortale della civiltà moderna è determinata dalla crescita abnorme delle relazioni sociali sulle umane, da questo «squilibrio» che è ormai giunto al punto di rottura, perché si ha un «totalitarismo delle relazioni sociali» su quelle umane, ed è questo «il pericolo mortale del nostro tempo» («Abbiamo, per esempio, eliminato quasi del tutto la mortalità infantile, ma tra i nostri figli e noi intercorrono oggi rapporti sostanzialmente amministrativi: ... il termine stesso "relazioni umane" è diventato una formula da psicotecnici»).

Così la crisi appare nei suoi termini reali, negativi sì, ma anche positivi, perché appare una via di soluzione, in quanto «si può contare sulle urgenze positive maturate» nei giovani, cioè su una tensione non solo insopprimibile verso i rapporti umani, ma su un desiderio — storicamente maturato — di vederne la realizzazione nella storia. E' certo una strada tutta da percorrere, anzi da «inventare», ma non ignota, in quanto ne venga appunto individuato il fine: il primato dei rapporti umani su quelli sociali. Bisogna perciò costituire «relazioni umane adeguate», bisogna soprattutto «ritrovare i loro contenuti a livello storico, e anche inventare le formule organizzative per renderli stabili, espansivi... e inventare infine forme di dirigenze adeguate».

Questo è capitale per Scassellati. Perché i rapporti sociali non sono male in sé, è la loro «assolutizzazione totalitaria» a renderli fonte di male. E questa condizione rende ogni uomo escluso dall'umano. E quando questa esclusione non si verifica (come nel mondo contadino), essa si paga con la mancanza di progresso. In realtà i rapporti umani sono storicamente rimasti ad «uno stadio primitivo» (42) e non potevano «resistere... allo sviluppo rapido delle relazioni sociali nel mondo economico dello scambio e nel mondo politico della democrazia».

I giovani sono dunque i portatori di una esigenza diversa, e possono trovare un rapporto con quelle zone dove i rapporti umani, benché primitivi e fermi, hanno ancora qualche valore. Bisogna fare di questo discorso «il cardine centrale della nostra azione, trovare i contenuti e inventare le formule perché si imprendano rapporti umani e questa impresa diventi un'iniziativa per tutti: ... questo è l'impegno di nuovo confermato».

L'organizzazione della cultura

Il concetto di generazione veniva intanto approfondito da Caligara e Paci. In un articolo dal titolo significativo «Sulla realtà della generazione. Uno stesso atteggiamento di fronte all'essere è il fondamento del nostro incontro» (43), Caligara precisa che l'unità della generazione non è «un fatto statistico» derivante da una comune esperienza, ma è il comunicare piena-

(42) Il cristianesimo ha sì «vivificato» le relazioni umane, ma non le ha portate fuori della loro importanza primitiva. Ciò, per Scassellati, ha ridotto «di molto la stessa possibilità umana della piena esperienza religiosa cristiana» (p. 4).

(43) N. 2, novembre 1953, pp. 35-36.

mente « a un medesimo atteggiamento di autenticità », quello per cui è irrinunciabile « non tradire il nostro essere ». La generazione appare così una categoria qualitativa, non la decisione di una moltitudine. E' fedele alla generazione chi è fedele alla sua vocazione e alla sua autenticità. Caligara affrontava poi, nel fascicolo seguente, il problema di cosa significasse questa distinzione: « Il prezzo dell'uscita dalle parti » (44). Le parti vanno abbandonate, ma continuano a sussistere, ed « esercitano ciascuna una funzione... necessaria e... evidente », ma resta il fatto che in esse è l'errore, e l'autenticità giovanile richiede qualcosa di diverso. Ma si lascerebbero solo « velleitariamente » quando si pretendesse « di essere fuori dalle parti solo perché si afferma di avere una missione più ampia e più libera di quella ufficiale, senza tuttavia esercitare, perché non si riesce, un'azione diversa da quella esercitata dalle parti e senza che i propri giudizi indipendenti possano essere in rapporto organico con azioni nuove »; non si esce dalle parti se si continua a fare quello che le parti fanno o « rinunciando a impegnarsi sui problemi storici sui quali le parti sono impegnate ». Gli stessi problemi vanno invece affrontati senza « interessi particolaristici », ma con « interessi comuni, al livello delle esigenze storicamente rilevabili, omogenei a definizioni di principio universali ». E' troppo facile, per i giovani ribellarsi contro le parti e rinunciare ad impegnarsi o impegnarsi anarchicamente. La questione è di riuscire a trovare « una nuova linea d'impegno sulla quale possiamo essere efficacemente attivi senza militare nelle parti » inventando « compiti nuovi », ottenendo concretamente « risultati anti-crisi ». E' quello che ha individuato *Terza generazione,* che si propone appunto di aiutare la generazione « a concepire degli ideali relativi a un concepito storicamente e tecnicamente plausibile, a intraprendere delle iniziative pratiche secondo principi non astratti in una formula sacra ». Non questa una proposta rivolta « a tutti gli italiani », ma un'iniziativa di tipo nuovo, che le parti non prendono né possono prendere. Nessun contrasto né interferenza con le parti: semplicemente una cosa diversa.

Paci fin dal primo numero aveva posto un problema di organizzazione della cultura (« E' inutile ripetere che la libertà è ossigeno per la cultura dove la cultura non esiste ») (45). Egli partiva dalla coscienza che era finita la possibilità di una diffusione illuministica della cultura, come di un prodotto offerto alle masse da un'élite: la dimensione paternalistica e falsificante era ormai venuta del tutto allo scoperto. Il problema era ormai quello di con-produrre una cultura: la vera diffusione consisteva nell'organizzare la produzione della cultura. Il tema, di derivazione gramsciana veniva poi svolto nel fascicolo due: « Appunti per l'organizzazione della cultura. Non pretendiamo risolvere il problema di fondo, ma portare dei giovani intellettuali ad un lavoro comune, togliendoli dall'isolamento, perché

(44) N. 3, dicembre 1953, pp. 5-6. Di Caligara vanno ricordati altri contributi: *Risposta alla disperazione pratica dello scettico,* n. 4, gennaio 1954, pp. 28-29; *Come garantire iniziative valide fuori delle parti?,* n. 5, febbraio 1954, pp. 20-21; *Gli universitari sono classe dirigente?,* n. 6-7, marzo-aprile 1954, pp. 37-38; *Quale riforma per la scuola?,* n. 9, giugno 1954, pp. 20-21; *A proposito di una iniziativa del Servizio civile internazionale,* n. 10-11, luglio-agosto 1954, pp. 39-41; *A proposito di una ideologia inconfessata,* n. 12, p. 20.

(45) N. 1, ottobre 1953, pp. 33-35.

possano svolgere una effettiva opera di sollecitazione» (46), dove prendeva forma un'«iniziativa» culturale, «di ricerca», accanto a quelle «di azione» svolte nel mondo contadino, ricerca che ha «il fine di produrre la cultura necessaria allo sviluppo delle iniziative di azione». Per Paci questo non significava costruire «una nuova ideologia», quanto «produrre... una cultura omogenea... alla realtà del paese». In realtà la validità della cultura, come Paci e Caligara prospettano, sembra misurarsi su un criterio pratico, e risponde all'esigenza fondamentale di Scassellati, di promuovere un'azione politica di tipo nuovo.

Questa significava «la richiesta di una nuova coscienza della nazione italiana» (47). E' il tema svolto in particolare da Ludovico Incisa, la cui cultura si era formata nella tradizione di destra. E la collaborazione di Incisa ha spazio nella rivista in quanto sviluppa, non più in termini nazionalistici, il tentativo di dare un fondamento di realtà popolare al problema della nazione. Egli viene così a toccare gli interessi di Scassellati in un loro momento significativo: la sacralità di una funzione politica intesa come la possibilità storica di dare un contenuto unitario e dinamico alla coscienza nazionale italiana. Le iniziative sono lo strumento per questo, ma l'Italia a sua volta ha una funzione rispetto a tutta la convivenza umana. Incisa aveva infatti risposto con una lettera al numero di «Presentazione» («Occorre salvare l'anima antica del nostro paese, con i suoi perenni contrasti e il suo duro mistero») (48) ponendo il problema nazionale italiano: se «la generazione nasce nuova in un mondo che sembra aver bruciato tutte le alternative possibili» — ed è qui evidentemente il primo immediato punto d'incontro con *Terza generazione* — «abbiamo deciso di riconoscere solo il fatto nazionale, convinti come siamo che la nostra vita di individui vi è implicata inesorabilmente». Incisa parte tuttavia dal riconoscimento che il problema nazionale si pone in termini diversi dal passato, in quanto «i tradizionali problemi della nostra esistenza nazionale sono posposti se non annullati da una problematica mondiale». Ma ecco delinearsi la preoccupazione e l'interesse di Incisa: la problematica mondiale significa mondo moderno, mondo della crisi: come potrà «sopportare» la tradizione italiana, con tutta la sua varietà e ricchezza locale, questa irruzione? Il mondo moderno significa il fallimento: come evitarlo in modo che possa sopravvivere «l'anima antica del nostro paese»? L'accordo con Scassellati e con la promozione delle iniziative nella realtà contadina italiana nasceva da qui. E Incisa proseguiva: «per giungere a quell'autocoscienza nazionale alla quale miriamo, dobbiamo vivere nella realtà, abbandonare le fazioni e le ideologie, immergerci nell'esperienza umana di cui il nostro popolo è ricco», così che sarà «la realtà a suggerirci i primi temi».

Questo tentativo di riportare la nazione e la sua autocoscienza a

(46) N. 2, novembre 1953, pp. 33-34. Più ancora di quella di Caligara la collaborazione di Paci fu continua e importante. Oltre a quelli che si ricorderanno più sotto, si devono a Paci: *La generazione e la storia*, n. 3, dicembre 1953, pp. 37-38; *I giovani e la crisi dello Stato*, n. 8, maggio 1954, p. 23; *I giovani cattolici e il linguaggio marxista*, n. 10-11, luglio-agosto 1954, pp. 36-38.

(47) N. 1, ottobre 1953, p. 35.

(48) Ibid., pp. 31-33.

un'incorrotta tradizione di cui il popolo è depositario, viene poi svolta anche a un livello più propriamente culturale, sempre nel primo numero (« Nazionalizzazione delle minoranze ») (49). Incisa osserva che la storia italiana è segnata dalla presenza di minoranze, una contrapposta all'altra, che non sono mai riuscite a inserirsi nella realtà della vita nazionale e popolare; il fascismo è l'ultimo di una serie di fallimenti, in questo senso. Le minoranze hanno avuto sempre la tendenza a cosmopolitizzarsi, e così ad assumere criteri di giudizio e misure di vita che non potevano adattarsi alla specifica realtà italiana. Ora « la vera vita italiana è la vita del popolo », e il distacco delle minoranze dalle masse è dovuto al fatto che le minoranze « hanno scelto destini diversi da quello nazionale ». L'azione politica ha dunque senso nella misura in cui recuperi la « vita del popolo », questo « fondo comune », questo « comune atteggiamento di vita », che sta nell'accettare e comporre le diversissime tradizioni regionali in una convivenza senza « traumi violenti ». L'urgenza di questa azione politica è determinata da un fatto nuovo: non sono più tanto le minoranze ad evadere nel cosmopolitismo, ora sono le masse che corrono il rischio di snazionalizzarsi, dal momento in particolare che « larghi strati popolari... tendono ad americanizzarsi ». L'azione politica da svolgere — a difesa della tradizione nazionale — è dunque soprattutto quella di cercare di « nazionalizzare le minoranze », di formare dei capi in cui sia maturata una autocoscienza nazionale e imprendano un'azione conseguente.

Ancora una volta si creava un punto di convergenza con la tematica di Scassellati, senza tuttavia che un contenuto qualsiasi potesse essere formulato. Era la realtà stessa che avrebbe « fornito i temi », date le prime indicazioni all'azione, dal momento che la realtà conteneva « un fondo comune »: quando questo fosse percepito secondo un « comune atteggiamento », si sarebbe creata una reale possibilità di movimento.

Le inchieste nei paesi

Nella prospettiva di Scassellati un movimento era tuttavia possibile solo a condizione che si individuasse il problema-anello di catena di ogni situazione locale. A questo scopo era necessario un minimo di attrezzatura, e quindi uomini all'altezza del compito e tempi adeguati. Fin dal primo numero entrò nella redazione Piero Ugolini e ne costituì subito uno dei punti di forza. Ugolini era laureato in agraria, aveva precisi interessi storici e culturali. Uscito da poco dal Partito comunista, assolutamente critico verso la riforma agraria del 1948, Ugolini cercava di elaborare una linea solutiva per il mondo rurale italiano che non ripetesse quella fallimentare del mondo comunista e del riformismo borghese. La sua collaborazione iniziò con un saggio su Siena (« Una Pompei dei nostri giorni ») (50), dunque su una città, non su un paese: ma « l'inchiesta » era espressamente

(49) Ibid., pp. 43-44. Di Incisa va ancora ricordato, oltre l'intervento sul fascismo (per cui si veda più sotto), *La vocazione nazionale e il problema italiano*, n. 10-11, luglio-agosto 1954 ,pp. 4-6.

(50) N. 1, ottobre 1953, pp. 10-18.

motivata come « una specie di campione della evoluzione storica delle nostre città », a dimostrazione che molte città italiane erano ferme come le campagne, e che in esse era latente « la decadenza e lo sfibrarsi della vita sociale ». Ugolini accettava l'ipotesi di Gramsci che « la stessa struttura dello Stato comunale, che non può svilupparsi in grande Stato territoriale », porta alla decadenza del comune, il cui sintomo più evidente è « la trasformazione del banchiere in proprietario terriero ». Dunque « i comuni non hanno superato il feudalismo »: dunque le città sono nella medesima condizione delle campagne, se il loro sviluppo è chiuso entro il feudalismo Per mettere le mani avanti contro una dipendenza cieca da Gramsci, Ugolini ricordava l'atteggiamento di Bloch verso i propri maestri, « lo storico ha come primo dovere la sincerità », quindi anche di criticare il maestro.

Di fatto Ugolini era cosciente che lo strumento ideologico distruggeva semplicemente lo sviluppo rurale, anche perché prescindeva da una conoscenza della situazione reale, e che lo strumento sociologico portava ad una falsa conoscenza, perché si limitava ad elencare i fatti e a comporli poi secondo astratte statistiche. Occorreva invece capire: « vogliamo tentare di spostare il metodo di indagine dalla semplice elencazione dei fatti alla loro spiegazione. Può essere difficile, ma siamo sollecitati dall'incapacità a spiegare la realtà dei metodi attuali d'inchiesta ». Ugolini aggiungeva: « prima di agire è necessario capire. Perciò oggi chiarire insieme le idee è il più utile atto concreto ».

La soluzione metodologica proposta da Ugolini — e che sarà poi fatta propria dalla rivista — è di passare da una prima fase di « rilievi sociologici » a una seconda di giudizio storico. Infatti « la spiegazione di essi e di tutta la situazione attuale... non può essere richiesta che alla storia », a un momento di indagine volta a « individuare alcune linee di evoluzione storica » della città o del paese. L'inchiesta su Siena viene così ad avere — come si accennava — un valore emblematico. Le conclusioni su Siena — città mummificata, dove la vita pare essersi fermata (analogamente a Pompei), dove in altri termini è evidente la « sostanziale immobilità e decadenza » — non sono le stesse che si possono avere per tante altre parti d'Italia? « La debolezza intrinseca del comune, i vari fatti limitanti lo sviluppo della forza economica bancaria, vanno ad aggiungere i loro effetti a quella che sembra una caratteristica costante della storia d'Italia: il sorgere e il cadere di forze sociali e politiche sotto l'influsso esterno. C'è qui solo la debolezza delle città e dei comuni o essa è il sintomo superficiale di un fatto più profondo, del fatto cioè che l'Italia o risolve i suoi problemi storici componendosi e integrandosi o vede sfasciarsi ogni tentativo interno sotto gli urti esterni? ». Dalla metà circa del secolo XIII ad oggi Siena non conosce che decadenza. E « nella decadenza della città vive S. Caterina, la cui esperienza umana sente profondamente il problema della soluzione della questione italiana, e perciò senese, come problema generale », così come aveva sentito Dante, la cui « aspirazione » era « di dare significato universale ai fatti nazionali ». Ma al tempo di Dante la decadenza era già iniziata, così che « l'aspirazione di Caterina come quella di Dante erano forze immense senza punto di applicazione: la società italiana chiedeva una soluzione per cui quei trascendimenti potessero avvenire con il proprio (della società) pieno sviluppo. E per questo nemmeno una

grande santa e un grande poeta potevano essere sufficienti, perché è necessario il concorso di tutti gli uomini »; senza questo concorso e questa « composizione e integrazione », quella grande eredità resta inerte, non viene messa a frutto, « la vita può continuare ma la storia può anche fermarsi, senza continui apporti creativi ».

L'inchiesta su Siena aveva soprattutto un valore conoscitivo (« prima capire »), non era rivolta direttamente all'iniziativa; ed era esemplarmente condotta, con una integrazione tra fonti storiche, rilievi sociologici e intuizioni storiografiche tale da costituire una piattaforma per le ipotesi di ricerca e un modello d'inchiesta. L'indagine conoscitiva doveva in particolare giungere a stabilire il punto in cui lo sviluppo s'era interrotto (il secolo XIII nel caso di Siena), così da poter riprendere da quella stessa chiusura ogni considerazione teorico-pratica: l'azione poteva avviarsi solo in presenza di una volontà di integrazione e unione popolare, di un « concorso di tutti », e grazie all'« apporto creativo » di una proposta sullo sviluppo storico locale.

Nel secondo numero Ugolini poteva così affrontare il problema diretto posto da Scassellati: « Una inchiesta in ogni paese. Rendersi conto dell'ambiente è il primo atto di iniziativa » (51). Questo articolo è di grande rilievo nella storia della rivista, perché rendeva operative le proposte di movimento di Scassellati, e dava veramente uno schema intelligente (non costrittivo in quanto chiedeva la responsabilità e l'inventiva personale) per un'azione nel mondo contadino. Ugolini cominciava con l'osservare che « almeno metà della popolazione italiana vive in paesi » e piccole città, ma da questo ambiente i giovani se ne vanno preferendo la città, dove « tutto ha un sapore straordinario, un che di magico ». I paesi non sono invece meno interessanti delle città, perché il paese ha gli stessi problemi della città; solo che « i giovani... devono chiedersi se le cose che vedono e sentono sempre sono così per caso o hanno una ragione, .. e scoprire le ragioni » significa una possibilità di azione. Ma una ragione non può non esserci, e dunque anche una possibilità di azione. Ugolini si rifà espressamente all'ipotesi di Scassellati per cui « la campagna e i paesi sono i luoghi migliori per far nascere iniziative,... dopo verrà tutto il resto », e insiste sulla necessità che ci sia un momento d'inizio. Solo se i giovani incominceranno a parlare, si potranno vedere le iniziative, ma dal parlare bisogna passare al fare, perché solo l'iniziativa è « una base concreta » su cui i giovani possono riflettere e sperimentare e una base concreta anche per chi studia i problemi della storia e dello sviluppo e ha bisogno di contatti con la realtà che integrino gli schemi sorpassati dei libri.

Così veniva concretamente proposto uno schema di inchiesta. Come si individuano i confini di una comunità, si caratterizza l'ambiente fisico ed economico, si comprende il valore della storia del paese; quali siano le forme dell'agricoltura, i rapporti tra città e campagna; che peso abbiano le dirigenze e autorità del paese, quali siano le forme della tradizione e della cultura ancora presenti. Lo schema era fondamentalmente sociologico, ma con dei precisi limiti, per questo Ugolini lo definiva un « discorso alla buona »: perché non si doveva ridurre la proposta di inchiesta « ad un questionario di domande », quanto intenderlo come una sollecitazione alla

(51) N. 2, novembre 1953, pp. 14-17.

discussione, alla scoperta. E poi perché, una volta raccolti i dati, il problema è di « come utilizzarli ». A questo punto interviene ancora la rivista, come organo non più di proposte e sollecitazione, ma di con-lavoro: insieme « tenteremo delle interpretazioni... qualcuno di noi potrà venire sul posto... finché avremo trovato il punto giusto, il problema da cui cominciare »: ci vorrà tempo, intanto « avremo stabilito rapporti di fiducia e stima, saremo riusciti a ritrovare entusiasmo e speranza ».

L'inchiesta parte dunque da una indagine sociologico-storica che è rivolta a conoscere a quale punto della storia e su quale problema nel paese si è interrotto lo sviluppo. Quando questo sia individuato e attorno ad esso ci sia già stato un minimo di mobilitazione giovanile, allora si potrà avere « il progetto di iniziativa concreta, e si vedrà quali compiti affidare a ciascuno ». E « sul riconoscimento di un comune passato e sull'impegno di un compito comune, questa collaborazione si allargherà continuamente; avremo alla fine raggiunto l'unità della generazione, e trasformato l'ambiente umano nel quale vogliamo diventare uomini » (52).

L'iniziativa di Coreno Ausonio

Questo disegno teorico-pratico veniva messo immediatamente in atto, e nel terzo numero Ugolini poteva firmare la prima inchiesta: « Coreno Ausonio, provincia di Frosinone » (53); vi si erano recati con lui Ciccardini, Scassellati e Ugo Marchesi, e lo scritto era « il risultato di comuni osservazioni », ma era Ugolini evidentemente ad esserne riconosciuto responsabile. La coscienza di essere arrivati a un punto nodale per l'ipotesi che giustificava la stessa rivista, era evidente: « Dopo l'inchiesta su Siena si trattava per noi di tentare un passo avanti, trovando un contatto reale con dei giovani sul piano dell'iniziativa, partendo dall'esame svolto insieme di una situazione in loco, ... e identificando una linea minima di azione... Non bastava più dare solo il punto di una situazione e offrire una spiegazione, ...come... per Siena: bisogna oramai mettere in circolazione risultati, che, anche se non definitivi, siano tesi all'iniziativa, in modo che altri vengano stimolati dall'esempio ad inventare nuovi schemi di indagine ». Questo comporta anche una precisazione metodologica, rispetto a Siena, perché l'indagine storica, in quel caso, era separata da quella sociologica, ora invece i due aspetti devono essere strettamente uniti, per « far luce in modo esauriente su un ambiente e prospettare una via di soluzione ».

Quale ambiente allora e quale soluzione? Coreno Ausonio è un paese di contadini, sulle montagne tra Gaeta e Montecassino: tutto è fermo, « la situazione apparirebbe senza uscita positiva »: il capitale privato non ha interesse a intervenire, gli enti pubblici non funzionano o funzionano male: qui, come in molti altri paesi, si vive sugli « aiuti statali fondati su criteri non economici... ma politico-assistenziali ». Ma una via d'uscita

(52) Sugli aspetti sociologici presenti in *Terza generazione*, A. Gagliardi ha discusso una tesi di laurea con il professor G. Sola presso l'Università di Genova. Un'altra tesi di laurea è stata presentata presso l'Università di Lecce da G. Di Lea con il professor O. Bucci, nel giugno 1973.

(53) N. 3, dicembre 1953, pp. 10-16.

c'è. L'indagine socio-storica dimostra che il paese si è formato da un insieme di casolari-famiglie che nel Medioevo si dedicavano non all'agricoltura, ma al bosco e alla pastorizia. Quando verso il 1500 il bosco entrò in una crisi di depauperamento inarrestabile, la comunità non poté più formarsi e svilupparsi: boscaioli e pastori si dovettero trasformare in contadini, su un terreno difficile alle culture agrarie, ma non si formò una vera tradizione di coltivazione, anche tecnica. « Così le condizioni ambientali e le vicissitudini storiche, strozzando il nascere della comunità, hanno ridotto Coreno allo stato attuale di agglomerato sempre più chiuso nella sua economia di consumo ». L'iniziativa giovanile, « muovendosi nello spirito di una comunità da creare » (54), può intervenire nel punto dove Coreno s'è interrotta: offrire gli strumenti a questi ex-boscaioli ed ex-pastori di diventare veramente contadini in grado di sfruttare la terra: bisogna « cominciare... dalla situazione dei campi... l'analisi del terreno... (è) un primo servizio che i giovani possono dare », e poi « la coltura della vite e dell'olivo, l'analisi dei concimi, l'acquisto di fruttiferi, le formule di concimazione, l'allevamento del bestiame, un minimo risanamento dei pascoli ». Ugolini (e con lui l'équipe della rivista) era cosciente che questa iniziativa era di « carattere tecnico-economico », mentre si era partiti dall'ipotesi che fosse « necessario maturare un concetto dello sviluppo più pieno... di quello corrente, che assolutizza la resa economica ». Ma questo è solo « un primo contributo », e bisognerà poi fare altre iniziative, che affrontino differenti bisogni, « culturali e sociali », superando difficoltà maggiori di quelle previste. Intanto s'è ottenuto un primo importante risultato: che alcuni studenti e alcuni contadini sono pronti all'iniziativa. E « come conosciamo le nostre deficienze, così conosciamo il nostro fondamentale punto di forza: la scoperta che dieci persone normali, tra loro integrate, fanno più di un genio ».

Ugolini aveva anche descritto la situazione religiosa: « la chiesa è l'unico luogo d'incontro e... forte è il senso della religione come consolazione dopo la fatica, come speranza di un'attesa, terrena ed extra-terrena... così intorno alla parrocchia vivono le uniche esperienze associative del paese, ma ciò, se serve a dar forza agli uomini per continuare la lotta quotidiana, non basta a creare strutture di vita dinamica. La Chiesa spiritualizza l'opera dell'uomo non l'esaurisce, la religione sublima la comunità non l'impianta, ed è il lavoro che sviluppa in concreto la vita nelle strutture e realizza visibilmente la storia ». Dove la presenza cristiana sembra appunto relegata a fatto consolatorio o sublimatorio, a seconda del grado di giustizia umana esistente: se è evidente che la Chiesa non ha il compito di « impiantare » la società umana, viene qui singolarmente considerata in funzione solo di questa, e viene miticamente considerato il lavoro come il costruttore della storia, ciò che « sviluppa in concreto la vita nelle

(54) « Solo l'iniziativa in comune, muovendosi nello spirito di una comunità da creare, può dare respiro e tentare una strada nuova, laddove ogni altra iniziativa è fallita. Una strada di cui oggi non intravediamo che i primi passi ma di cui è urgente trovare le formule organizzative, definire i limiti e cercare i rapporti necessari con altre attività fondamentali della vita sociale, in modo che non si misconosca la complessità del mondo e si finisca vittime dello spontaneismo, sia lecito sbagliare ma possibile correggersi, e l'attività proposta solleciti positivamente le altre attività e non le respinga » (p. 16).

strutture e realizza la storia ». Questa concezione del cristianesimo è analoga a quella di Balbo, ha con questa almeno un punto d'incontro, quello di vedere nell'uomo e nel suo lavoro il solo vero facitore di storia. Ciò mette in rilievo che è sempre la « struttura » il problema fondamentale dell'ipotesi Balbo-Scassellati, anche come è espressa da Ugolini, sia pure la struttura in quelle condizioni cronotopiche in cui la potenza capitalistica e statale non intervengono.

L'iniziativa di Coreno Ausonio fu importante, perché permetteva di toccare la realtà e faceva intravvedere in concreto una possibilità di movimento. Intanto altri contatti venivano intrapresi, ipotesi formulate, costituiti alcuni gruppi e attrezzato un « centro d'inchieste » presso la redazione. E' il lavoro che compare nel numero del gennaio 1954. Del resto già chiudendo il numero tre la redazione poteva fare « il punto sulle prospettive di iniziativa » (55). Se ne individuano di tre tipi. Una di studio, sulla base della proposta di Paci (« Appunti per l'organizzazione della cultura », numero due), che però pare abbia avuto scarsa risonanza. La seconda è l'iniziativa in un paese, con una inchiesta preventiva, come quella di Coreno Ausonio (« noi pensiamo sia utile... concentrare gli sforzi nelle zone depresse d'Italia... Questi paesi sono soggetti a decisivi pericoli di disgregazione, in seguito all'evoluzione economica, politica e sociale ») e le « iniziative in allestimento » sono tre-quattro. Infine i « centri di relazione », come « luogo di scambio di esperienze », in cui si cerca di promuovere relazioni umane, nel senso descritto da Scassellati nello stesso numero; ma per questi centri, che « possono nascere dovunque », anche in città, bisogna « inventare strutture organizzative » e tutta una « adeguata cultura » è necessaria; intanto circa 130 giovani avevano, sin allora, risposto all'appello.

Condizioni e significato culturale delle inchieste

Era evidente che la rivista non si limitava a essere scritta, ma un'attività, una iniziativa era veramente svolta per portare una élite giovanile alla coscienza e al movimento di generazione. Il numero 4 presentava il materiale « sulle inchieste e le iniziative » (in 23 delle 32 pagine), in tre sezioni: « Le iniziative di generazione », « La realtà come documento di storia », « Un'alternativa positiva alla fuga in città ». Si trattava, espressamente, di una esposizione « collettiva » del punto cui la rivista era giunta e di una risposta agli interrogativi suscitati circa le iniziative, quelle soprattutto nei paesi: « è questo il (nostro) limite attuale, ma anche... il (nostro) valore ».

La prima sezione, intesa a ripresentare il significato delle iniziative, era affidata a Paci: « La crisi, i giovani italiani e l'azione » (56). La sua posizione schematizza le esposizioni precedenti, risultando così assai lucida. La crisi non riguarda solo le strutture, « tocca l'uomo » e dunque si deve « aiutare ogni uomo a riacquistare la fiducia ». Molti ancora conservano

(55) *Facciamo il punto sulle prospettive dell'iniziativa* (non firmato), n. 3, dicembre 1953, p. 36.

(56) N. 4, gennaio 1954, pp. 2-3.

in sé la speranza, « ma le speranze, se non trovano possibilità di applicazione, non incidono sulla crisi ». E' questo il punto, da cui si origina l'idea stessa dell'iniziativa: dare alle speranze degli uomini, che stanno per essere sopraffatte dalla crisi, questo punto di applicazione: l'iniziativa è il lavoro adeguato allo scopo, perché « un lavoro qualsiasi non basta: l'attivismo, come tale, non ha alcuna possibilità solutiva ». Occorre che l'azione individui « le necessità storiche, umane e nazionali », e sia tale da interessare, non solo più i notabili ma tutta la comunità: « il contributo di ognuno è insostituibile ». Lo scopo immediato delle iniziative non è tuttavia la soluzione di quella necessità che attraverso l'inchiesta si è individuata: è piuttosto « una funzione di formazione, di testimonianza e di sollecitazione », un atteggiamento che mediante il lavoro in comunità tende a scoprire le esigenze autentiche dell'uomo, a individuare un compito storico. Perché l'iniziativa non è riformistica: è formativa; tende a modificare realmente uomini e cose (57).

La seconda sezione era soprattutto dedicata alle inchieste, come lavoro preparatorio indispensabile alle iniziative, ed era certamente la più varia, con interventi di Scassellati, Ugolini, Danielli (58) e poi di Sandro Fé d'Ostiani e Ugo Marchesi (58), e ancora di Matteo Leonardi, Domenico Novacco (60), Salvatore D'Elia. Ma l'articolo di Scassellati (« Perché nuove inchieste? » (61) rappresentava il punto di maggiore autocoscienza, che era manifestamente, ora, il senso dei propri limiti. Scassellati non si nascondeva in altri termini, la difficoltà storiografica che era insita nell'inchiesta. Come si poteva affermare altrimenti la radicale crisi del mondo e della cultura moderna? Dopo l'esperimento di Siena si erano fatte solo esperienze cotadine. « E non possiamo certo pretendere di aver risolto i problemi teorici di un metodo nuovo, ma ancora una volta dire qualcosa di ciò che... sta alla base della nostra esperienza ». Le due strade, di andare « per l'Italia per aiutare » e di « approfondire i problemi di metodo », anche « rispettando alla tradizione culturale italiana », devono dunque andare di pari passo.

E l'esperienza porta ad una profonda insoddisfazione dei metodi correnti di conoscenza dell'ambiente, sia dell'« inchiesta statistica » sia di quella fatta secondo interrogatori e « secondo la tecnica sociologica e psicologica di origine anglosassone ». Scassellati viene così precisando quanto s'era proposto come ipotesi di lavoro nel primo numero. Bisogna mettere « in rilievo il problema storico della genetica dei fatti rilevati » così « permettere di tentare una gerarchia tra i dati stessi della rilevazione. Infatti l'inchiesta non ha fine a se stessa, serve l'iniziativa, ma queste

(57) La sezione era completata da una nota di Sobrero, già cit., p. 3; e da un'altra, sempre di Paci, *Una rivista al servizio delle iniziative*, p. 4.

(58) E. Danielli, *Il centro inchieste*, pp. 11, 13 e *Geografia dell'inchiesta*, p.

(59) U. Marchesi, *L'unica possibilità oggi esistente*, pp. 13-14. Marchesi fu solo a partecipare attivamente alla rivista di un gruppo di giovani che si riuniva a Chiesa Nuova presso padre Gino Delbono. Il fatto è da ricordare anche perché l'incontro tra questo gruppo e Baget-Bozzo rappresentò l'occasione e lo stimolo pratici in B a promuovere la rivista. Padre Delbono fu anche il tramite per l'interesse di De Ga all'iniziativa (cfr. Garruccio, p. 90).

(60) D. Novacco, *Da Siena, dopo l'inchiesta*, p. 7.

(61) N. 4, pp. 4-5.

cieca se non colpisce il punto giusto: interventi « di qualsiasi tipo », senza questa indagine, non servono a rimuovere la causa centrale che blocca lo sviluppo storico autonomo dell'ambiente. Dunque: elementi sociologici e indagine storica, come si era già detto. A questo ora Scassellati aggiunge la necessità di rilevare anche i dati relativi « ai rapporti umani e... al patrimonio di idee della comunità », anche per superare il limite dell'inchiesta su Coreno Ausonio. Le inchieste devono così diventare « un fatto di interesse culturale, uno strumento di sollecitazione al rinnovamento culturale nel campo non solo delle discipline applicate o della ricerca storica ma anche nel campo delle scienze sociali e umane e persino della filosofia ». Entro i limiti che Scassellati s'imponeva, egli tuttavia intravedeva la possibilità di trovare, proprio nell'esperienza del lavoro di inchiesta, una soluzione culturale di natura metodologica tale da toccare tutto il sistema delle scienze: era la prospettiva balbiana che qui tornava allo scoperto.

Ed era un membro dell'équipe balbiana, Sandro Fé d'Ostiani, a intervenire subito dopo (« L'importanza delle idee ») (62) per criticare la natura « tecnico-economica » delle inchieste su Siena e Coreno Ausonio, che erano state certo utili « per cominciare », ma che presentavano un grosso rischio. Non si dà infatti sviluppo di una società se non si dà contemporaneamente una crescita del « livello di verità »; lo sviluppo si arresta ogni qualvolta si presenti uno « squilibrio tra le idee e la vita sociale ». La società moderna ha portato questo squilibrio a tal punto da essere addirittura « senza idee », mentre la società pre-industriale, pre-moderna aveva potuto stabilire quell'equilibrio. « Ora l'Italia ancora oggi è assai più un insieme di società pre-industriali che una società moderna » con « un patrimonio arretrato di idee », « ma non inutile, bensì molto importante », perché è un documento reale di una situazione di equilibrio, in cui tuttavia non si è potuto creare una condizione di sviluppo. Ma « il gioco è fatto » se l'inchiesta e l'iniziativa « non entra nel raggio » di quella cultura: quella cultura apparirà inutile, e quell'equilibrio sarà rotto. Non c'è alternativa: o la distruzione o lo sviluppo delle idee vecchie, dove la distruzione significa aprire il mondo pre-moderno a quello moderno, e dunque significa una falsa vita sociale. (Fé d'Ostiani esprimeva così, a livello di condizioni e strumentazioni per le inchieste, l'ipotesi di Balbo sulle condizioni per lo sviluppo umano).

Ugolini applicava il criterio nel suo articolo di istruzione agli inchiestatori (« Come andiamo nei paesi e come facciamo un'inchiesta ») (63), dove è interessante notare anche una differenziazione geografica tra zone nettamente pre-capitalistiche (« moltissimi paesi delle provincie di Frosinone, Roma, Rieti... e quasi tutti quelli dell'Abruzzo »), dove è possibile — persistendo una condizione di relazioni umane autentiche — uno sviluppo di queste assieme ad una innovazione tecnica, senza « implicare... il superamento » delle strutture capitalistiche, ed è la zona « più alla nostra portata »; e zone invece moderne (come a Rovereto, su cui dava notizie

(62) Ibid., pp. 10-11. Dello stesso altri due interventi, nel n. 9, pp. 24-25: *L'educazione degli adulti in una società moderna esemplare: la Danimarca;* e nel n. 12, p. 23: *A questo punto è ridotta la libertà di iniziativa nel nostro Paese.*

(63) N. 4, gennaio 1954, pp. 8, 10.

nello stesso numero Matteo Leonardi) (64), dove pare preliminarmente necessario che giovani « contadini, operai, studenti » possano integrarsi. Se — come si era detto all'inizio — per superare la crisi, che è individualistica, occorre una comunità non individualistica, nella prima zona geo-storica si può fare appello a una comunità tuttora esistente anche se immobile, nella seconda occorre crearla.

L'intervento di D'Elia riguardava ancora la condizione d'intervento nel Sud (« Inchiesta e iniziativa nel Mezzogiorno ») (65), ricordando come il Sud abbia sentito come estranei a sé, alla propria storia e condizione, i vari interventi pubblici e la vicenda stessa dello Stato italiano (fino alla Cassa del Mezzogiorno): « Ogni tentativo di operare dall'esterno si rivela... non agente sulla realtà più profonda della situazione », e non è dunque in grado di mettere in atto una sollecitazione di vero sviluppo. Ben vengano dunque le iniziative di *Terza generazione* definite qui — ma l'espressione ritorna nell'articolo di Scassellati e Ugolini che segue — proposte per « una trasformazione dell'atteggiamento mentale con cui i giovani guardano le strutture » (66), ma D'Elia avverte che « è necessario lavorare... con risultati a breve scadenza ».

Un nuovo sistema sociale

Nella terza sezione si parte proprio di qui, e l'articolo più impegnativo è firmato da Scassellati, insieme ad Ugolini, e mostra forse con maggiore evidenza dei precedenti la natura e gli intenti della rivista (« Prime riflessioni culturali sull'iniziativa nei paesi ») (67). Si inizia riaffermando la propria estraneità alla politica: « non facciamo proposte generali di trasformazione delle strutture politiche, sociali ed economiche », ma di una trasformazione, come si diceva, dell'atteggiamento mentale verso le strutture. Nelle vaste zone d'Italia rimaste a un livello storico pre-capitalistico, questo atteggiamento è di accettazione e sopportazione: corrisponde a un vuoto: perché la struttura amministrativa dello Stato è insufficiente e sterile, quella privata è assente perché il capitale non ha interesse a impegnarsi in zone contadine arretrate. La sola soluzione è creare le condizioni « a che i singoli possano e vogliano agire imprenditorialmente, e riteniamo che queste condizioni siano essenzialmente soggettive, sul piano dell'atteggiamento, delle idee, della coscienza storica ». Le iniziative vogliono creare queste condizioni soggettive, così che la gioventù possa affrontare « nuove forme... per il rischio imprenditoriale ».

Ma a che scopo si creano le condizioni, attraverso l'inchiesta e poi l'iniziativa, di questo nuovo atteggiamento? con quale occhio si guardano le strutture? Nelle zone contadine pre-moderne si tratta di passare da

(64) M. Leonardi, *Cronaca da Rovereto*, p. 7. L'importanza di una iniziativa in questo secondo tipo geostorico portò poi all'inchiesta e all'iniziativa a Isera (Trento), su cui si veda più sotto.

(65) N. 4, p. 14. D'Elia aveva già collaborato con una *Lettera dal Molise*, n. 1 ottobre 1953, pp. 19-20 (alcuni suoi articoli sul Molise erano già usciti in *Per l'Azione* cfr. *Antologia* cit., pp. 64-68).

(66) N. 4, gennaio 1954, pp. 14, 16.

(67) Ibid., pp. 16-17, 19.

un'economia di consumo ad un'economia di mercato: questo significa «colmare gli spazi dei secoli». Dopo l'esperienza di Coreno Ausonio e l'intervento di Fé d'Ostiani, ora è chiaro che « dall'economia di consumo non si esce » migliorando le tecniche agrarie: occorre contemporaneamente «lo sviluppo delle idee». E allora « una iniziativa tecnico-economica con l'occhio volto alle idee e ai bisogni umani è l'unico mezzo per sollecitare lo sviluppo economico e sociale senza... pericolose rotture..., per sviluppare le comunità contadine... senza compromettere il loro patrimonio ideale».

La preoccupazione fondamentale di Scassellati viene dunque qui chiaramente ribadita: la rinuncia alla politica non significa rinuncia a operare nelle strutture, quanto piuttosto ricerca di uno strumento atto a superare i limiti della politica esistente (espressione del mondo moderno), ormai incapace di promuovere un movimento di sviluppo reale; uno strumento che formi nei giovani una coscienza umana e storica capace di promuovere lo sviluppo. Si cerca di far maturare un atteggiamento (questo è lo scopo immediato di Scassellati), e si ha in mente una diversa struttura sociale, (e questo è lo scopo ultimo). Ma fin d'ora i due scopi vanno unitamente svolti: le iniziative per sviluppare le idee non possono essere separate da quelle per lo sviluppo tecnico-economico, « perché solo nello sviluppo della realtà e della vita attraverso il lavoro, gli uomini crescono in tutte le loro dimensioni». Viene ribadita una sorta di primato del fare, che va letta nella dimensione delle ipotesi balbiane. Non solo: la zona contadina è solo il « punto di partenza » per iniziative « oltre questo ambito », verso la città, verso il centro della zona geo-storica che il mondo moderno ha costruito. Non sappiamo « cosa faremo e come agiremo nelle città, ...eppure dovremo arrivarci, se vorremo uscire realmente dal medioevo, né sappiamo... come si chiamerà il sistema sociale che potrà nascere se il nostro lavoro sarà fortunato».

L'articolo confermava dunque, allargandole e precisandole, le ipotesi di partenza: esiste una condizione cronotopica (l'Italia contadina e la gioventù), in cui si può, partendo dallo sviluppo armonico di una comunità esistente, attorno a cui sollecitare uno spirito nuovo di impresa umana, volto alla pienezza del rapporto umano, trovare quelle invenzioni tecnico-economiche con cui portare quelle comunità, che sono arretrate, ad uno sviluppo anche economico. Questo non sarà economicistico — e dunque inumano — perché progettato condotto e realizzato entro una società che conserva e sviluppa il suo patrimonio di idee (68). Schematizzando: il Medioevo aveva un sistema di idee armonico con la vita sociale, ma non conosceva le leggi dello sviluppo, l'età moderna è senza idee ma ha individuato schemi di sviluppo. Ma le due epoche sono finite, e occorre fare « un balzo di secoli » per riportare alle nuove esigenze umane quell'antico patrimonio, e con esso e su esso operare una invenzione di sviluppo economico.

(68) Singolarmente, nelle stesse pagine, P. Ugolini e E. Danielli presentavano *Due proposte per Formello (Roma) e Gussago (Brescia)*, pp. 20-21, in cui le iniziative progettate erano ancora e solamente di natura economica e tecnica. Ugolini approfondì poi l'indagine su Formello: P. Ugolini, *Un paese della campagna romana, Formello. Storia e economia agraria*, Roma 1957.

Già qui è evidente come l'utopia, che stava alla base delle ricerche e dei tentativi di Balbo e del suo gruppo, rischiava di uscire dalla fase puramente « congiunturale » per presentarsi come la matrice di un'azione globale volta a un nuovo « sistema sociale ». Del resto Scassellati proponendo subito dopo, ancora insieme ad Ugolini, le « regole generali » per le iniziative (« Prime tappe dell'iniziativa ») (69), chiudeva auspicando che « l'iniziativa di generazione in un paese apra un ciclo di ascesa tra lavoro-idee-lavoro-idee che non può che essere pieno di promesse per lo sviluppo delle nostre campagne e del nostro paese ».

L'Italia come occasione « rivoluzionaria »

Il riferimento alla globalità del proposito della rivista diventava più scoperto nel quarto articolo che Scassellati firmava in questo primo numero del 1954, nella rubrica « Invito alla ricerca » (« Appunti per una linea di studio sul compito di generazione ») (70). Scassellati non continuava qui l'indagine iniziata nel primo numero, ma faceva un bilancio del lavoro svolto e dava una prospettiva per quello futuro: una sorta di summula in venti punti. Venivano, anzitutto, ricordati gli sviluppi dati da Caligara in senso teorico e da Paci in senso storiografico al concetto di generazione; ma Scassellati avvertiva che il problema era di giungere, oltre e accanto questo duplice lavoro di approfondimento (per cui « è doloroso constatare il piccolo numero delle persone desiderose e capaci di studiare »), « a individuare il compito della generazione ». Infatti « ci rendiamo ben conto che fino al giorno in cui non saremo stati capaci di formulare, attraverso lo studio e l'attività pratica..., il compito storico della nostra generazione non solo la nostra attività sarà in una fase di preparazione ma inevitabilmente parecchie delle nostre affermazioni e dei nostri silenzi potranno lasciar adito ad equivoci ».

A che punto è questo lavoro di definizione del compito? Si è iniziato andando verso il concreto, dopo i primi discorsi intorno alla necessità di uno spirito nuovo, cioè « verso la storia e verso la geografia »: sono le inchieste e le iniziative nei paesi, nel mondo contadino. Ma questo « concreto » è una « strada analitica » su cui non si può pensare di fare l'unità della generazione attorno ad un compito storico, come non è possibile ottenerla con l'esposizione preventiva dei principi di fondazione teoretica di quel « concreto ». E allora? Come rispondere a chi chiede « cosa intendete fare »? Ci sono alcune « considerazioni preliminari ». La coscienza di un destino comune, cioè una « coscienza di compiti volti al futuro, un fattibile nel futuro, ... non astratta ma in riferimento ai problemi aperti nel mondo e nel paese », così che il suo contenuto, se « deve... essere concreto sul terreno di aspirazioni umane fondamentali », deve essere tale da esprimere chiare « conseguenze e incidenze sul piano storico ». Non basta un modo nuovo di essere uomini, non basta dare spazio alle relazioni umane: il contenuto del compito di generazione contiene queste esigenze

(69) N. 4, gennaio 1954, pp. 20-23.
(70) Ibid., pp. 30-32.

ma in modo che « devono potersi trarre anche le implicanze sul piano sociale, in riferimento allo stato attuale del mondo e dell'Italia ». Queste « condizioni preliminari » non possono essere soddisfatte da « obiettivi di emergenza », in quanto relativi alla congiuntura, ma da obiettivi che siano «attuazione di una linea strategica » (il compito storico della generazione) che potrà dare « possibili risultati concreti entro i prossimi vent'anni ». Ma il compito storico sarà effettivamente formulato solo « quando da esso si possono facilmente trarre linee di vero sviluppo etico, conoscitivo, imprenditivo, nazionale e persino amministrativo ». Qui è evidente come Scassellati ritenga ormai che la sua azione congiunturale debba essere giustificata da una strategia: non si poteva proporre alla gioventù un compito storico che fosse tale, se non parlando di uno sviluppo di tutta la storia, e non solo dell'economia agricola e della tecnica agraria. Scassellati si rendeva conto che le critiche che potevano venirgli anche dall'interno del gruppo di Balbo, come nel caso di Fé d'Ostiani, critiche in definitiva di pragmatismo e di attivismo, potevano essere respinte solo rivelando la strategia in cui egli pensava e collocava inchieste ed iniziative. Ma la sua strategia faceva riferimento diretto alle ipotesi di Balbo, che qui vengono per la prima volta allo scoperto: le cinque linee « di vero sviluppo » hanno esatto riferimento ai cinque sistemi sociali di Balbo: solo il « politico » è sostituito da « nazionale », a significare il problema italiano specificatamente, che è una delle tematiche avvertite più vivamente da Scassellati. Egli dunque accettava come premessa i primi due momenti (teoretico ed etico) e considerava l'ultimo, quello statuale (amministrativo), come inagibile per il momento, ma intendeva affrontare il contesto economico-imprenditivo e quello politico (non nel senso della politica esistente ma nel senso del reale movimento sociale, partendo — come s'è visto — dal cronotopo del mondo contadino pre-moderno).

Nello stesso articolo Scassellati ritornava a « citare » l'ipotesi di Balbo. Se l'Italia è « lo stato nazionale dove oggi più si manifestano » le condizioni per lo sviluppo (dal momento che qui la generazione avverte come l'Italia stessa rischia di non contare più nulla per la disgregazione in atto), qui particolarmente si offre la possibilità e si pone il problema di realizzare il compito storico della generazione, fermare la disgregazione, « colmare lo spazio dei secoli ». Ma « ci riusciremo? » si chiede Scassellati, riusciremo « ad essere... i pionieri di una forma e di un metodo di sviluppo proporzionato, diretto e armonico, che oltre all'Italia sia capace di servire anche ai paesi arretrati e sottosviluppati? ». Si riuscirà nella misura in cui non ci si lasci nuovamente illudere dai miti, che sono parzialità divenute totalità: ogni momento deve essere invece armonicamente coordinato nel tutto. Ecco allora di nuovo l'ipotesi balbiana dei quintetti. « Il fine del nostro compito è da cercarsi nell'ambito dello sviluppo proporzionato, diretto e armonico (riprende Scassellati, concludendo) a partire dalle zone a civiltà contadina. Sono questioni non solo aperte e urgenti in... Italia, ma tali da esercitare quella funzione sollecitatrice all'esplicarsi delle vocazioni di ogni tipo... L'attività di ricerca teorica, l'azione di sviluppo, l'imprenditorialità, la politica, e l'amministrazione, tutte sono chiamate a fare la loro parte... Per noi queste frasi già significano una speranza, capace di ispirare un'azione ».

Così i margini ipotizzati da Balbo quando avallava la rivista, tra

intervento congiunturale e azione strutturale « rivoluzionaria », erano ridotti al minimo. E siccome tutti riconoscevano, sia pure in diversa misura, il primo leader dell'iniziativa in Balbo, erano così ridotte al minimo le possibilità stesse che la rivista potesse continuare. Scassellati aprì anche il quinto numero, ma fu questo il suo ultimo articolo di carattere dirigenziale (poi il suo contributo sarà solo tecnico, consistendo nella pubblicazione di inchieste, già da tempo preventivate ed avviate) (71): « Italia disoccupata » (72), dove egli ribadiva la sua visione della situazione e le sue prospettive di azione. L'Italia è un paese « ricco di capacità umane » inutilizzate, senza impiego, come lo sono i grandi paesi sottosviluppati, India, Cina e poi l'Africa, il mondo arabo. Ma l'Italia conosce anche una vita moderna: è dunque qui che va affrontata e cercata una soluzione al problema che nessuno dei sistemi esistenti si è veramente posto: « la trasformazione sistematica delle capacità umane in capacità economicamente produttive ». A questo scopo « noi crediamo che la questione debba essere... capovolta », e cioè che bisogna partire dall'uomo, « dalle attitudini umane che ciascuno porta in sé », per arrivare all'impiego storico di queste attitudini: il problema è appunto quello « di riuscire... a garantire la possibilità che nessun capitale innovativo vada perduto senza diventare storicamente produttivo di beni che, consumati, possono essere ricchezza per tutti, condizione all'altrui pieno sviluppo ». E ancora: « il problema è di organizzare l'emergere storico di tutta l'imprenditività potenziale contenuta nel capitale umano del nostro Paese, e quello della sua organizzazione in forme economiche ». Scassellati vedeva questo legame tra la dimensione umana e quella economica come la soluzione del problema dello sviluppo: « Lo sviluppo storico è la liberazione delle energie di un sempre maggiore numero di uomini in grado di essere imprenditori delle proprie personali capacità produttive ». E faceva coincidere il problema dello sviluppo con la soluzione del problema del mondo moderno, dove le forze presenti (capitalismo e socialismo) sono sistemi per cui si parte dall'economia e ad essa si arriva, senza porre perciò il problema dell'uomo, e dove il sistema socialista, in quanto prevede una pianificazione delle forze e delle capacità, sia pure accentrandole nello Stato, finirà per apparire migliore, senza che il risultato cambi.

Non ci sono altre soluzioni. Ma bisogna dimostrare la « non utopicità » di questa linea, mostrarla in concreto come possibile. « A noi non resta altra speranza che quella di rischiare tutto quello che è in noi per trovare la via in cui ciascuno non sia un capitale sprecato ». L'Italia s'avvia ad uno « svilimento » totale. Per far sì che « questa nostra unica speranza umana non sia utopia » — anche, anzi proprio perché non si è ancora in grado di darne una piena dimostrazione teorica e pratica —,

(71) B. Scassellati, *Il Molise tra la storia e l'inchiesta*, n. 6-7, marzo-aprile 1954, pp. 22-30; n. 9, giugno 1954, pp. 12-18.

(72) N. 5, febbraio 1954, pp. 2-4. L'articolo era seguito da una antologia di testi: *Colloquio con la coscienza nazionale* con scritti di Mazzini, Gioberti, Cesare Balbo, Crispi, Carducci, Oriani, Corradini, Giolitti, D'Annunzio, Gramsci (pp. 5-11). Queste antologie avevano lo scopo di aiutare il formarsi di una coscienza giovanile; nel n. 2 era uscita una *Introduzione alla storia di domani* (pp. 18-26); nel n. 3 (pp. 17-27) *I pericoli che non sappiamo valutare*. Per quella sull'America si veda più oltre.

l'unica via è accettare « il rischio dell'ipotesi »: e allora « si esige l'intervento di nuovi tipi di iniziative, di modi storici di organizzazione dell'attività imprenditiva, e si apre il problema di competenze non riducibili a quelle dello Stato né alla spontanea auto-organizzazione dei singoli privati ».

Scassellati confermava con questo articolo, anzi più chiaramente manifestava la « parzialità-totalità » della sua ipotesi: in altri termini non gli riusciva di tenere l'esperimento nei limiti congiunturali fissati da Balbo, gli era inevitabile concepire la sua azione come un momento, anzi come il momento della generazione oltre la crisi del mondo moderno. Balbo « costringeva » così Scassellati a ritirarsi dalla rivista, se voleva continuare a partecipare al suo gruppo di ricerca.

Crisi della linea politica di « Terza generazione »

Dentro l'ispirazione balbiana, Scassellati aveva tentato un discorso che si ponesse sul medesimo piano degli altri discorsi politici ma con valore ad essi alternativo. Il limite di questa posizione, all'interno stesso delle ricerche personali e collettive di Balbo, stava nel puntare su una trasformazione che era sempre, sia pure alla lunga, strutturale, anche se prescindeva dal potere, dalla struttura esistente e partiva da una coscienza metafisica e morale: come prevedeva il sistema dei « quintetti » balbiani. Quella prospettiva era una rivoluzione senza fucili, una rivoluzione che voleva invece essere veramente popolare, dal basso, consensuale (dove la persuasione e la partecipazione si pensavano effettive), perché toccava sia gli interessi più alti — sviluppando le verità più profonde dell'animo umano — sia le condizioni materiali dello sviluppo socio-economico. L'illusione poteva perdurare per il fatto di avere « scoperto » una zona dove le strutture « moderne » non esistevano: una zona perciò con un certo margine di movimento, data la realtà della situazione italiana, appunto nel mondo contadino.

La coscienza del fallimento dell'antifascismo, e di conseguenza dell'insufficienza e impotenza storica di tutta la struttura esistente (da quella teorica a quella amministrativa), del mondo cattolico o della Democrazia cristiana come del mondo socialcomunista, rappresentava tuttavia una novità, e una novità che molti furono pronti ad ascoltare, tanto più che questa coscienza non si presentava come un'evasione ma come un'impegno. Il carattere utopistico (se per utopia non intendiamo solamente l'impossibilità storica, ma la tensione ad un futuro e perfetto sistema sociale) era propriamente il dato positivo e insieme negativo della prospettiva balbiana quale Scassellati presentava. Gli permetteva un ascolto effettivo e diverso dagli ascolti esistenti, tutti legati ai partiti: proprio mentre nei partiti i legami si facevano da ideologici più nettamente clientelari e di interesse, uccidendo ogni idealità giovanile, si veniva invece proponendo una strada di ricerca-studio-impegno-intrapresa personali assolutamente responsabili: una via a suo modo ascetica, per nulla mondana — come si è detto.

Ma dentro l'utopia restava anche l'equivoco, che solo la carica utopica permetteva di non vedere immediatamente. L'equivoco di una iniziativa

politica, giustificata come il pieno sviluppo dell'uomo, ma volta in definitiva a costruire nuove strutture politiche e sociali passando per un'innovazione economica. Lo Stato — si era detto — era l'ultimo problema, ma ora appariva chiaro che se non si arrivava, mediante una modifica della struttura politica ed economica, alla dimensione statuale, non c'era sviluppo reale per l'umanità. Il momento politico e l'innovazione economica non erano veramente « umani » se non toccavano — sia pure « alla fine » — la stessa struttura statale. Il compito storico era una nuova umanità, ma questa sarebbe un'evasione, un'astrazione se non significava una nuova struttura, un « sistema sociale », di cui lo Stato è l'elemento necessario.

La conclusione cui aveva portato l'esperimento di Scassellati non fu perciò senza contraccolpi nel gruppo stesso di Balbo, e soprattutto in quest'ultimo: perché in Balbo cominciò a incrinarsi la fiducia nella possibilità di costruire il suo sistema organico delle scienze dello sviluppo umano: il tentativo a dimensione congiunturale aveva di fatto messo in evidenza il suo piano di « rivoluzione » e aveva mostrato, oltre alle difficoltà congiunturali, la sua impossibilità storica, l'equivoco utopico di fondo, che era in grado di mobilitare delle forze ma non di soddisfarle. Tuttavia Balbo non arrivò ad una autocoscienza così lucida, come nessun altro del gruppo: per questa occorrerà ancora circa un anno. Balbo si limitò ad un cambiamento nella direzione della rivista.

III

STORIA E PROFEZIA

Il posto di Scassellati fu preso da Gianni Baget. Ugolini e Paci rimasero, ma non più propriamente come redattori quanto responsabili dell'ufficio inchieste — che fu mantenuto. Come redattore entrò Claudio Leonardi, che aveva abbandonata la direzione di *Ricerca,* il periodico della Fuci (73). Ciccardini continuò nella sua funzione formale di direttore. In realtà fu una conduzione a tre (con Balbo ultimo garante), dal momento che nessuno esercitò una funzione strettamente egemonica come quella che aveva svolto Scassellati: ma anche così la funzione di direttore effettivo spettò a Baget, come coordinatore e ispiratore della rivista. La linea che Balbo aveva avallata consisteva in quella di sempre: era possibile tentare una formazione di quadri, di « nuovi capi », istruendoli alla coscienza della reale situazione mondiale, in una condizione come quella della

(73) Oltre a Leonardi, collaborò Paolo Trionfi (che gli era succeduto nella direzione di *Ricerca),* con una lettera uscita nel n. 2 (p. 37), con *Il natale dei contadini,* n. 3, dicembre 1953, pp. 7-9; *Una cultura per l'Università,* n. 8, maggio 1954, pp. 24-25; *Impressioni di Spagna,* n. 12, settembre 1954, pp. 24-26. Era uscito dallo stesso ambiente anche L. Elia, che contribuirà all'indagine sul fascismo (per cui si veda più oltre), e al n. 9, giugno 1954, con *Crisi e Stato secondo Jemolo* (pp. 18-19).

gioventù italiana, dove ciò che significava il mondo moderno era realmente entrato in crisi oppure non aveva avuto modo di esercitarsi.

Ma mentre con Scassellati il momento politico era ben presto venuto allo scoperto come preminente con una volontà di trasformazione globale, ora Balbo intendeva riprendere la linea congiunturale: Balbo in altri termini non sconfessava Scassellati per la prospettiva che aveva manifestato, ma per i tempi e i modi di questa manifestazione. La congiuntura permetteva solo un'opera di formazione, storico-intellettuale (il compito della generazione), e un'opera e « messa in movimento delle reali possibilità umane » (per citare il suo articolo iniziale). Di fatto la linea si andò poco per volta precisando e dopo un lavoro di circa otto mesi si rivelò incomponibile con le ricerche balbiane sullo sviluppo.

I capi giovanili

Converrà considerare anzitutto l'apporto di Ciccardini, perché la sua posizione non è assimilabile semplicemente a quella di Scassellati. Anche per questo continuò la sua presenza nella rivista. Contrariamente a Baget e Scassellati, egli non faceva parte del gruppo di Balbo in senso stretto (come neppure Ugolini e Leonardi), ma agli occhi di Balbo rappresentava — come si è accennato — il « nuovo capo » giovanile, uno di quegli uomini « ricchi di fantasia... di cultura poco rigorosi, seppur assidui..., sensibili ai problemi culturali, ma che considerano la cultura come un mezzo, per classificare un ambiente, ...per controllare un gruppo... per cercare di costruirsi un sistema, valido per l'azione » (74). Balbo aveva indicato, nella formazione dei capi, una delle linee congiunturali, e Ciccardini — facendo anche riferimento alle sue esperienze tra studenti medi e universitari — svolse un discorso di mobilitazione e sollecitudine per i capi, tenuto sul filo della propria autocoscienza di uomo d'azione, che partiva da un confronto con il fascismo.

Entro la convinzione, che Balbo derivava da Pintor, della necessità di un superamento del fascismo e dell'antifascismo, Ciccardini aveva osservato come, se la prima guerra mondiale rappresentava la fine di una civiltà, e cioè « la fine della direzione politica organizzata del mondo » (75), il fascismo era nato e s'era potuto imporre, sia pure con la violenza, perché, analogamente al comunismo, aveva avuta l'intuizione di quello che significava la crisi, mentre le forze tradizionali non lo avevano compreso e non erano in grado di comprenderlo. Così la generazione della guerra, la generazione del Piave s'era trovata di fronte ad una sola soluzione che desse ancora un posto all'Italia: il mondo cambiava, l'egemonia mondiale passava dall'Inghilterra all'America e alla Russia, ma se l'equilibrio preesistente veniva meno il fascismo aveva la pretesa di porre la candidatura dell'Italia alla successione mondiale. L'intuizione della vastità della

(74) B. Ciccardini, *I capi giovanili*, n. 1, ottobre 1953, pp. 41-42 (cit. da p. 41).

(75) B. Ciccardini, *Il fascismo esame di coscienza delle generazioni*, n. 3, dicembre 1953, pp. 39-44 (cit. da p. 39).

crisi dette dunque spazio al fascismo. Ma non gli dette una soluzione, se non illusoria, perché il fascismo non solo non possedeva « una cultura oltre la crisi », ma « neppure una cultura della crisi », quale poteva vantare il comunismo. L'antifascismo non ha mai compreso questa dimensione del fascismo, ne ha denunciato solo l'insufficienza e l'arbitrio politici, e perciò è « sterile sul piano di un positivo e totale superamento del fascismo ». Che poi — all'interno dell'antifascismo — emerga il comunismo, si spiega con il fatto di una cultura, come quella marxista, che è in grado di svelare le contraddizioni del sistema, anche se non è in grado di risolverle.

Il secondo dopoguerra si muove così entro la strettoia della « restaurazione » e del « comunismo ». Ma la strada è un'altra, e si può elaborare partendo da Gramsci. « Anche noi siamo figli » di Gramsci: « è la scoperta dell'importanza storica del mondo delle classi subalterne, la scoperta di compiti storici nazionali, da affidare a dirigenze extrastatali, l'esistenza di una dimensione popolare-nazionale sconosciuta agli intellettuali politici ». E « Gramsci credeva ancora, come tutta la generazione della guerra, che il moto della storia passasse per l'Italia ... Oggi in fondo non lo crede più nessuno, neppure i neofascisti: perché dovrebbero crederlo i comunisti? E infatti, sul piano politico, l'Italia di fronte alla Russia e all'America, non è oggi che una provincia ». Dunque, contro il limite stesso di Gramsci — che aveva permesso al Partito comunista italiano di politicizzarne senza residui il significato — la sua intuizione andava ripresa e inverata. « Non lasciamoci ipnotizzare da questi trenta anni, sollecitiamo un giudizio finalmente storico sul fascismo ed andiamo avanti: l'umanità ha bisogno di tutti e se ne saremo capaci, gli italiani daranno alla soluzione della crisi un contributo insostituibile ». Noi infatti, « con la generazione della guerra, crediamo ancora che il moto della storia possa passare per l'Italia. Non sul piano politico: questa è la differenza » (76).

Importerà meno notare qui la derivazione da Balbo nelle ipotesi generali e i rapporti con la tematica nazionale propria di Scassellati, quanto la capacità autentica di sollecitare la coscienza giovanile a chiudere con il passato e a procedere oltre, e su un problema così controverso e scottante come il fascismo. In questo senso Ciccardini era il più politico, tra Scassellati e Ugolini, nel senso che più degli altri possedeva (e la prerogativa gli era riconosciuta) il senso immediato della parola politica e di un ampio rapporto con il mondo giovanile. Nella rivista il suo atteggiamento costante è quello di delineare il disporsi all'azione di nuovi capi giovanili — non più quelli dei partiti — ma quelli che si dedicano nelle attività extrastatali alla costruzione di un'Italia diversa, essenziale al configurarsi di un nuovo mondo. Ciccardini è chi sa meglio amministrare il patrimonio di idee del gruppo e sa meglio proporlo al mondo giovanile.

Gli interventi di Ciccardini, oltre alla tematica relativa alla forma-

(76) Questo intervento di Ciccardini ebbe poi un seguito nel n. 5, febbraio 1954, con un gruppo di articoli dedicati al fascismo: G. Romanello, *Autobiografia di un giovane neofascista*, (pp. 22-23), cui rispondeva G. Baget (p. 23); C. Casucci, *Valori umani dell'antifascismo* (pp. 24-26); L. Incisa, *La rivolta dell'ordine* (pp. 26-28); L. Elia, *Il peso della scelta classista* (pp. 29-30); C. Masucci, *Fascismo, società e nazione italiana* (pp. 30-31); L. Fabiani, *Gli orfani di tutte le tradizioni* (pp. 31-32). Gli articoli di Ciccardini, Casucci, Incisa e Baget figureranno più tardi ne *Il fascismo, Antologia di scritti critici*, a c. di C. Casucci, Bologna 1961, pp. 387-424.

zione dei capi, toccavano direttamente il problema di nuove dirigenze. L'articolo sul fascismo usciva nel numero tre, dove Ciccardini presentava anche una sua « proposta agli universitari. E' tempo di ritrovare una moralità alla nostra condizione di esonero » (77). Qui il legame con le iniziative di Scassellati-Ugolini è evidente. Perché Ciccardini, dopo avere osservato che la crisi culturale aveva reso ormai l'università « un fatto amministrativo » e che le varie e contrapposte culture ideologiche potevano sì rendere più « politica » l'università ma non portarla fuori dalla crisi, affermava che una cultura autentica e un senso reale e profondo alle vocazioni e professioni di ognuno potevano ritrovarsi mediante il confronto con la realtà nazionale. « Occorre eleggere la realtà a nostra scuola e maestra », « scegliamo i nostri borghi e le nostre città come nostri archivi », « fondiamo l'archeologia di noi stessi », per arrivare a « disegnare una carta d'Italia, un catasto umano delle possibilità di sviluppo ». E questo « significa entrare finalmente nel concreto della vocazione nazionale italiana, significa altresì determinare alla nostra azione un domani d'Italia concreto che può risvegliare grandi energie e offrire sconosciuti campi di lavoro alle nostre vocazioni. Anche qui vogliamo capovolgere il comune modo di pensare e di immaginare lo sviluppo e l'espansione tesa all'esterno: vogliamo creare un far west interno, non illusorio, al pionierismo giovanile ».

L'università è dunque un punto di partenza, « ma la strada da percorrere è tutta fuori dall'università », « è il mondo dei paesi quello vero », e occorre avere « i paesi di fronte a sé, come meta », le iniziative nei paesi. Del resto già nel primo numero (« I capi giovanili ») aveva ricordato che l'Italia non è solamente Roma e Milano « ma le sconosciute morte annoiate cento città, e i mille poveri disperati paesi ». Ora è qui il compito: « C'è da compiere una grande alleanza, una rinnovata unificazione nazionale attraverso la gioventù di questa vera e povera Italia ». E ci sono mille cose da fare che nessuno fa. Ma occorrono i quadri, i collegamenti, i nuovi capi.

E nel numero seguente (« Il Piave della nostra generazione ») (78) era tornato sul problema. « Essere uomini è... saper comunicare... attraverso un collegamento profondo ». I nostri padri hanno conosciuto una comunicazione, sia pure parziale, quella che si era formata sul Piave, con la guerra: « una guerra per capirsi », per comunicare! Ora questo è venuto meno. Ma ora « chi ci riunificherà? », chi ci darà della parole comuni? l'esortazione morale non basta, non basta l'onestà personale, occorre una azione liberante e moralizzante per tutti: un lavoro comune. « Non il gesto disperato di un anarchico ma il gesto ideale ed amoroso di un cavaliere ». Ciccardini era anche conscio delle difficoltà e dei rischi: « come

(77) N. 3, dicembre 1953, pp. 33-35. Anche questa « proposta » ebbe un seguito, nel n. 6-7, marzo-aprile 1954, con gli interventi di L. Actis Perinetti, *I pericoli della vostra impostazione* (p. 34); A. Paita, *Una proposta: condurre assieme a voi un'inchiesta al mio paese* (p. 35); G. Bufalari, *I maestri possono dare più degli universitari* (pp. 35-36); e la risposta di Ciccardini a pp. 36-37. Nello stesso numero uscivano anche l'articolo di Caligara già cit. e A. Kluzer, *I compiti della rappresentanza universitaria* (pp. 39-40). Dell'articolo di Trionfi nel n. 8 s'è già accennato.

(78) N. 2, novembre 1953, pp. 2-4.

impedire che la prassi tradizionale » soffochi le nostre aspirazioni? « che il politicismo... la situazione strutturale contro la quale battiamo la testa, non ci riassorbano? ». Se dunque egli appoggiava apertamente le iniziative, la linea Scassellati-Ugolini, svolgeva anche una propria funzione di direttore, quella di promuovere la coscienza giovanile, di cercarne i temi, le parole, descriverne l'impegno e le reazioni. Così che poteva affermare come, oltre le difficoltà, « ciò che fa andare avanti il mondo è il rischio ». I giovani devono imparare a rischiare non più in senso borghese, per il tornaconto privato o la guerra, ma per il bene di tutta l'umanità: assumersi la responsabilità di tutti e per tutti. « Bisogna trovare il coraggio per prendersi in carico il mondo intero ». Se questo è « follia », è tuttavia la sola strada rimasta, un atteggiamento morale che sta per farsi necessario: rischiare la vita « puntando sull'avvenire dell'umanità » è il solo modo per salvare anche la propria vita.

Questo del resto è il discorso che Ciccardini aveva proposto nel primo numero della rivista (« Ricchezza del nostro paese ») (79), e riprenderà poi negli ultimi cinque, dopo che Baget è divenuto il responsabile della pubblicazione: il discorso che parte dal desiderio di una condizione e di una società in cui « ogni atto sia pieno di moralità, non solo soggettiva ma palese ». La ricchezza del paese è questa « volontà di atti e di gesti totalmente morali », « uno per tutti e tutti per uno », « il rifiuto dell'egoismo ». E' questa la tematica che salda la presenza di Ciccardini nel primo e nel secondo momento di vita della rivista (80).

La critica del partito cristiano

Tra coloro che erano entrati a *Terza generazione* uscendo dal mondo cattolico il più noto era certo Gianni Baget. Aveva partecipato alla Resistenza dentro la Democrazia cristiana, ed era stato collaboratore e redattore di *Cronache sociali,* la rivista del dossettismo. Dentro la Democrazia cristiana e a capo della corrente di sinistra aveva militato nei gruppi giovanili, e nel 1950 solo un cavillo procedurale escogitato dal segretario politico, che era Gonella, gli aveva impedito di essere eletto responsabile nazionale (venne eletto F. M. Malfatti). Ma l'episodio coincideva con un insieme di altri fattori: la fine del dossettismo, la conoscenza di Balbo e del suo gruppo e una personale esperienza spirituale che lo portava a riconsiderare il suo impegno di cristiano come anche il valore dell'esperimento democristiano. Accettò così nel 1950 la direzione della rivista dei « Gruppi giovanili » democristiani, *Per l'Azione* (81),

(79) N. 1, ottobre 1953, pp. 2-5.

(80) Ciccardini firmerà, negli ultimi numeri della rivista, altri articoli: *Gli uomini comuni e la bomba H,* n. 6-7, marzo-aprile 1954, pp. 2-4; *I giovani dell'Azione cattolica,* ibid., p. 31; *La legge dello Stato e la legge della giungla,* n. 9 giugno 1954, pp. 2-4; *L'Unione goliardica italiana e Rocco Scotellaro,* n. 12, settembre 1954, pp. 17-19. Per la risposta a *Il mulino* si veda più sotto.

(81) Baget era stato direttore di *Per l'Azione* anche nel 1948, subito dopo Giovanni Galloni, per qualche mese; e lo fu, sempre per breve tempo, nel 1951 (cfr. *Antologia di Per l'Azione* cit., pp. 11, 31); si vedano, qui, di Baget, almeno gli articoli alle pp. 42-43, 54-55.

ma il suo intervento è sempre meno politico in senso diretto ed immediato, mentre cerca di impostare un dibattito culturale i cui poli sono la presenza e funzione della Chiesa e il valore e significato del mondo moderno. Questa problematica lo aveva staccato via via da Dossetti, cioè da una visione che si rivelava sempre più come tendenzialmente spiritualistica della vita cristiana, in cui la storia è considerata soprattutto nella sua imperfezione (e imperfetta la Chiesa che nella storia si lascia o si vuole coinvolgere); e lo aveva avvicinato a Balbo, così che nel 1951 egli entrò a far parte del gruppo di ricerca di Balbo, il gruppo dei quintetti.

L'influenza che Balbo esercitò su Baget, lo porta ad abbandonare quel che poteva rimanergli di attaccamento al mondo cattolico, come mentalità corporativa, propensione democristiana, limiti culturali. Gli interessi di Baget erano religiosi-mistici e civili a un tempo, nel senso che egli sembrava vitalmente legato al problema di una condizione cristiana che fosse di pienezza divina e al tempo stesso fosse di piena visibilità storica, tale da rivelare, nello sviluppo della storia, il « reditus » della creazione in Dio. Ora il problema di una pienificazione dell'uomo nella storia era il problema di Balbo, e l'incontro fu possibile proprio per la natura di ricerca totale in cui Balbo stava costituendo il suo gruppo (82).

Baget era tra i quattro che avevano risposto a Ciccardini nel numero di « Presentazione »: « Dentro la legge dell'ideologia materialistica. Come uscirne? E' il problema di tutti ormai, laicisti e cattolici, qualunque sia la parte in cui ci si è formati » (83). Baget iniziava dall'autocritica, che segna non solo il suo distacco dalla Democrazia cristiana ma il suo giudizio sull'antropologia moderna, che anche il mondo cattolico aveva finito per accettare: « Il nostro desiderio era ad un tempo con la Chiesa e con le tensioni autentiche di progresso umano; il nostro problema di giungere a comporre quel dissidio» che tra la Chiesa e la lotta degli uomini si era creato nell'epoca moderna. « Però, non a spese della verità ». Ma anche così Baget riconosceva di essere caduto « nell'errore del mondo da cui provenivamo... se non abbiamo minimizzato la Chiesa abbiamo minimizzato le masse », poiché « abbiamo ridotto le loro istanze a bisogno di cibo, di alloggio, di vestiario, di divertimento: abbiamo largamente accettato in pratica le ideologie positivistiche del riformismo anglosassone; abbiamo considerato il comunismo come uno scisma e abbiamo predicato che questo scisma comunista sarebbe stato riassorbito se lo Stato avesse compiuto una politica di audaci riforme sociali... Di conseguenza non abbiamo visto altra azione possibile che quella dell'efficiente amministrazione statale e quindi nessun altro possibile attivo nostro intervento sociale se non quello offerto dalla politica ». Ma così facendo, nella prospettiva di quello che era il problema di Baget, si veniva ad attribuire « allo Stato compiti non propri », stabilendo « un

(82) Come non si è tenuto qui conto che parzialmente dello sviluppo del pensiero di Balbo dopo il 1954-55, così non si ha qui direttamente presente la produzione culturale di Baget posteriore a questo periodo. Ma si vedano almeno i suoi libri: *Cristianesimo e ordine civile*, Roma 1962; *Il cristianesimo nell'età postmoderna*, Torino 1962; *Chiesa e utopia*, Bologna 1971; *Cristianesimo e antropologia*, Padova 1971; pro ms. (in collaborazione con C. Leonardi) *Homo Dei*, Roma 1967 e *La teologia della storia nel « De civitate Dei » di S. Agostino*, Roma 1967. Prima di dirigere *Renovatio* (dal 1966), aveva diretto *L'ordine civile* (Roma, 1959-1960) e *Lo stato* (Roma 1960-61).

(83) N. di *Presentazione*, pp. 7-9.

allacciamento arbitrario e pericoloso tra testimonianza cristiana e azione politica e statale ».

Il mondo cattolico italiano, trovatosi nel secondo dopoguerra in una condizione nuova, di « supporto ... allo Stato democratico », poté pensare di « dare vita a un ordine sociale integralmente cristiano »: ma « la parte più dinamica delle masse » era con la sinistra, e si arrivò subito alla contrapposizione. Così si ritenne, in teoria e in fatto, che i cattolici potevano testimoniare effettivamente di essere dalla parte della povera gente con un'attività politico-amministrativa che fosse favorevole alle masse. Così « venivano assorbite dal mondo cattolico italiano tutte le posizioni classiche del riformismo », che basti garantire un minimo di livello materiale di vita per ottenere l'unità del popolo intorno allo Stato e realizzare l'ideale democratico. Ma così il mondo cattolico accettava la posizione dominante della cultura contemporanea « per cui l'uomo è un essere meramente passivo, carico solo di bisogni di ricevere, del tutto determinato quindi dall'ambiente naturale e sociale in cui vive e da cui riceve tutto ciò che concretamente è ».

Ora tutte le posizioni culturali e politiche esistenti hanno il medesimo atteggiamento verso le masse, che è « sostanzialmente materialistico », e « la crisi... ha finito di unificare il comportamento pratico degli uomini sotto una sola ideologia », quella materialistica appunto. « Se ogni problema storico può essere risolto a partire solamente da una modifica del dato ambientale », come consegue dall'antropologia e ideologia materialistiche, allora « si deve partire necessariamente da una modifica della struttura e dell'azione del massimo centro organizzatore della distribuzione, l'amministrazione statale ». Così si spiega, nella misura in cui « il comportamento pratico degli uomini è ormai... dentro la legge dell'ideologia materialistica », come il sistema storico sia così rigorosamente statico e incapace di accogliere le forze di movimento se non come forze centrifughe ».

La diagnosi della situazione compiuta da Baget mediante la propria autocritica coincideva dunque per gran parte con quella di Balbo. « Come uscirne? », si chiedeva egli a sua volta. Balbo aveva fatto l'ipotesi del compito storico della generazione, tesa a formare una società secondo un modello umano non-individualistico, e conseguentemente l'ipotesi che esistessero le condizioni per la formazione di capi al di fuori della politica, cioè di capi in grado di comportarsi secondo la loro più vera « tensione creatrice », che permette un « trascendimento del sistema sociale dato » e quindi può toccare e mettere in atto le « reali possibilità umane, intellettuali, morali e tecniche » che alla fine daranno uno spazio giusto anche alla politica. Quello che propone Baget ha molti punti di contatto con le ipotesi di Balbo. « Occorre trovare un metodo di azione al di fuori dell'antropologia materialistica, atto a riconoscere effettivamente la capacità creativa dell'uomo, quella capacità per cui l'uomo è sempre potenzialmente al di sopra del dato della storia fino a lui maturata, e reca in sé un potere di agire che il passato non contiene ... Si deve riconoscere che quelle tensioni non sono meri bisogni di ricevere, ma sono nuove potenze di azione ». Ora queste potenze, se si ha « piena coscienza della loro vera natura », possono diventare nuove azioni, costituire un futuro diverso e

migliore del passato. Ma per questo occorre una possibilità di comprendere non solo la « realtà del compiuto » ma anche quella « del potenziale ». L'ideologia materialistica non può riuscire e non riesce a comprendere il potenziale e perciò, a quelle potenze, offre come « unica possibilità di azione... l'evasione individualistica e... la protesta di massa: due posizioni di crisi e non di sviluppo ».

Il problema dell'età moderna è proprio questo, « di garantire sistematicamente e di dirigere il proprio infinito e sostanziale sviluppo: e quindi di attuarsi secondo un modello di agire in cui la capacità creativa dell'azione umana sia pienamente riconosciuta ». Si deve perciò prendere coscienza che la condizione contemporanea è la crisi della « falsa combinazione dei desideri dell'età moderna con l'ideologia materialistica »; e questa « presa di coscienza » significa in positivo la valorizzazione « nella sua pienezza » della « capacità creativa dell'azione umana ». E rivela anche la vera combinazione, perché « si delinea... la possibilità di una comunione autentica tra cristianesimo e desideri dell'età moderna », in quanto « i desideri di umano sviluppo infinito propri dell'età moderna hanno con l'annuncio cristiano della divinizzazione dell'uomo una omogeneità sostanziale ».

Baget chiude accettando l'ipotesi che la situazione italiana sia quel punto storico sufficientemente aperto, nel mondo giovanile, a questo discorso, anche se più degli altri crede di dover mettere in guardia sull'« immenso pericolo » che si corre: che la gioventù, nella situazione di crisi, in cui non può « avere alcuna vera speranza nelle parti esistenti », continui a credere che « la realtà vera (sia) la società costituita » e non « il loro mondo interiore, i loro desideri di vivere e di agire », e venga perciò « ferita nella capacità di sperare », e si allarghi così scetticismo e cinismo. Cosa fare dunque? « Si tratta di mostrare che la realtà più vera è la loro tensione di azione, a prezzo che sia desiderio di vera azione responsabile verso la nazione e verso tutta l'umanità ».

L'ideale e il possibile

Se dunque si trova nella lettera di Baget una fondamentale concordanza con le lettere di Ciccardini, Scassellati e Balbo, si nota anche come la sua preoccupazione tenda a considerare il problema della pienezza storica come inscindibile dalla presenza della Chiesa nella storia. Da cui il suo richiamo non solo alla realtà ma anche e più al mondo interiore, al desiderio di vera azione. Per Balbo il cristianesimo non aveva avuto un peso reale nella formazione del modello umano finora dominante, quello individualistico, che « va dalla Grecia a Marx », e il discorso cristiano, che riguarda l'aldilà, non deve e può intervenire direttamente, anche se ne fonda la possibilità, nel discorso dell'aldiqua, nella ricerca del nuovo modello umano. Per Baget il problema di un'epoca nuova, quale esprimevano « i desideri di umano sviluppo infinito » erano una sola cosa, una « comunione autentica » con l'annuncio cristiano. Non si sosteneva certo che l'istituzione ecclesiastica era la soluzione dei problemi umani, neppure

che lo fosse la Chiesa intesa come comunità teandrica, ma si faceva vedere come fosse realmente componibile il dissidio tra la Chiesa e la storia, dal momento che i desideri autentici dell'umanità moderna si mostravano come una tensione alla pienezza totale, quale esprimeva appunto la fede cristiana (e l'ideologia moderna aveva invece tradito). In Baget, in questo tempo, aveva operato la lettura e la « scoperta » dei testi autobiografici di Teresa di Lisieux, dove si manifestavano appunto « i desideri infiniti » dell'uomo e dove si comprende come questi desideri siano assunti e realizzati solo da una forza divina, lo Spirito Santo. Questa « scoperta » era ormai ineliminabile dalla sua formazione, e lo era in qualche modo anche per Balbo, che tuttavia affermava, senza scherzare, che la comprensione di quel che significava Teresa era necessaria come la comprensione di quel che significava nella storia italiana Leopoldo Picardi, nel senso che l'espressione religiosa, anche la più alta, non poteva che essere riportata alla storia e in questa giudicata: come un elemento tra altri, diversi e connecessari elementi.

Le diversità tuttavia non erano manifeste, anche per un margine reciproco di equivocità, o meglio perché Balbo era allora il leader riconosciuto sulla base di un'ipotesi di integrazione delle conoscenze che anche Baget accettava e che era importante per chi come lui usciva allora dal mondo cattolico. Certo in Baget non appariva quello che era evidente in Scassellati, la versione politica delle ipotesi balbiane. Nel numero uno Baget rispondeva a una lettera di Pieralberto Musizza (84) sulla condizione di esclusione di molti giovani, e sul loro desiderio di una comunione in cui non ci fosse più separazione dell'uomo dall'uomo, e soprattutto riprendeva il discorso posto nella « Presentazione » con un articolo su « L'ideale e il possibile » (85). L'ideale dell'umanità moderna si può definire come « una condizione in cui l'azione muova da una totale operante autocoscienza dell'unità indissolubile del bene della persona e del bene dell'umanità ». Ma esso non si poteva realizzare perché la cultura moderna « ha costantemente affermato la necessità di un preventivo mutamento dell'assetto sociale perché nascono uomini capaci di agire secondo l'ideale », e per mutarlo l'unico criterio è quello della « massima efficacia », non dell'ideale. Così « ogni desiderio di un comportamento attualmente conforme all'ideale rimane nel mondo dei "buoni sentimenti", perché visto come atteggiamento di "profeta disarmato". E "i profeti disarmati ruinorno": Machiavelli è la prima grande coscienza moderna perché dà parola alla drammatica esperienza della crisi dell'Umanesimo, sentita nella sua incapacità a fondare la comunità della nazione italiana ». E' poi facile a Baget vedere come il dramma dell'incomponibilità tra ideale e possibile si continui nell'epoca moderna, fino al marxismo-leninismo in cui « si ha la teorizzazione più esplicita e rigorosa della frattura » dei due termini. Questo è stato possibile per « il carattere necessariamente utopistico della moderna dirigenza dell'umanità e la sua conseguente incapacità a dirigere effettivamente

(84) P. Musizza, *Anche gli esclusi sono comunità e la solitudine non è una condizione naturale*, n. 1, ottobre 1953, pp. 29-30; la risposta di Baget, ibid., p. 31, porta il titolo *Atto di libertà*.

(85) Ibid., pp. 45-47.

la storia. Posto infatti il modello individualistico », il capo ha « la pretesa di possedere la totalità della verità », ed è portato a considerare tutti gli altri come oggetti della propria verità e del proprio possesso. E' il dominio dell'uomo sull'uomo.

Per superare la frattura tra desideri e cultura moderni, va dunque raggiunta — ribadisce Baget — « una nuova definizione dell'uomo » sul piano teoretico, « tale da poter fondare il rapporto persona-umanità »: definizione in cui sia pienamente riconosciuto il valore originario della persona umana, come « unico e insostituibile per tutta l'umanità », e quindi « l'insostituibile significato umano di ogni persona ». Di conseguenza va individuato « un metodo di azione omogeneo all'autocoscienza del significato umano unico di ogni persona », superando così l'errore nato con l'umanesimo italiano. Opera non di un singolo o di un gruppo, ma di tutta l'umanità, a partire da questa generazione — afferma Baget in accordo con i suoi amici. Così che per Baget il compito storico della generazione si può fissare in questi termini: « di rompere il contrasto... tra l'ideale umano e il modello di azione individualistico », con un'opera che s'inizia con « l'azione autenticamente personale, omogenea alla propria vocazione », perché « solo l'azione personale può far crescere l'essere personale e aumentare la possibilità di suoi collegamenti vitali e autentici con altre persone »; e continua nel tentativo di trovare insieme quelle connessioni per cui l'azione da interiore diventa visibile, coscienti che « tra la tensione oscura e l'azione chiara vi è sempre la mediazione di un atto di speranza, che è il più vero e autentico contributo della persona alla sollecitazione della crescita umana ».

L'opera da compiere è dunque « la comune ricerca e prova di un modo nuovo e più pieno di essere uomini », non un dialogo astratto ma una concreta opera di formazione. Ed è questo il tema di un intervento di Baget (« E' possibile una linea organica? »), in cui si nota per altro un suo certo distacco della rivista (86). Di fatto tra lui Scassellati e Ciccardini non c'era stato alcun disaccordo, ma questo articolo conferma che la direzione effettiva era stata assunta dagli altri due. « La lettura degli articoli-guida... (quelli per intenderci di Scassellati e di Ciccardini) mi sollecita a intervenire ». A che scopo? Per ribadire che le opere che *Terza generazione* chiede (le iniziative) sono « semplici di per sé, ma che mai si potrebbero compiere senza un mutamento radicale dell'atteggiamento morale dell'uomo che opera », e che « questo processo » non è spontaneo « perché implica un atteggiamento di dedizione del singolo al bene comune e un suo uscir fuori dalla legge del tornaconto ». E per questo « il problema di fondo è la riforma dell'atteggiamento e il superamento qualitativo del modello tradizionale ». Ma la rivista « cadrebbe in un astratto massimalismo se non ricordasse che la crescita della società come sistema storico » non avviene per « la mitica iniziativa dei genii... ma su trascendimenti che rinnovino pezzo a pezzo, punto per punto, il dato esistente ».

In altri termini, se le iniziative proposte da Scassellati rientrano anche nella sua prospettiva, Baget ne vede il carattere strettamente strumentale

(86) N. 2, novembre 1953, p. 8.

per la formazione di un atteggiamento morale radicalmente diverso. Talvolta, nelle espressioni di Scassellati, le iniziative sembravano acquistare una forza genetica propria oltre che strumentale; e la mozione del « nuovo spirito » non riusciva a indicare « nuove e concrete determinazioni sui tipi di operazioni » da compiere, come Baget richiedeva. « Voi vi ponete come obiettivo l'unità di generazione », che è alla base di tutte le ipotesi della rivista: ma « come pensate di conseguirlo? ». Questa domanda di Baget restò senza risposta immediata. Poi, nel numero quattro, Scassellati, nell'articolo-bilancio ricordato più sopra, riconosce espressamente di non poter rispondere a una domanda fuori quadro come questa di Baget, perché essa implicherebbe parole d'ordine che è impossibile dare (87). Ma non si tratta di un disaccordo, quanto ancora di punti di vista diversi che di fatto s'integravano nella misura che erano mediati da Balbo. Fu appunto Balbo, e non Baget, a interrompere l'esperimento di Scassellati, e la gestione di Baget non fece che continuare la tematica generale dalla rivista, ma spostandola fin dal primo numero (il n. 6-7 del marzo-aprile 1954) (88), e poi più decisamente, sui termini che gli erano propri, non più quelli politici ma quelli ecclesiali.

Nella rivista venne meno il riferimento diretto alle iniziative, anche se continuarono le inchieste: uscì l'impegnativo lavoro di Scassellati-Ugolini sul Molise (n. 6/7, 8, 9), quello su Pergine ancora di Ugolini (n. 10/11), l'inchiesta di Paci su tre città dell'Abruzzo-Molise (n. 6/7), e poi di Carola Gugino su Contessa Entellina (n. 12) (89). Ma soprattutto, nella rivista, si accentuò la considerazione e la critica delle singole situazioni storiche, condotta non secondo un criterio socio-storico — come lo erano le inchieste, e con un innegabile elemento di novità metodologica — quanto secondo un criterio propriamente storico, il cui fondamento era il concetto di tradizione cristiana.

---

(87) Cfr. B. Scassellati, *Appunti per una linea di studio sul compito della generazione*, n. 4, gennaio 1954, p. 30.

(88) Con il n. 6-7, marzo-aprile 1954, la rivista non fu più stampata a Torino ma a Roma (il formato divenne leggermente più grande).

(89) Sono i contributi di: A. Paci, *Giovani in tre città a Nord e a Sud di Roma*, n. 6-7, marzo-aprile 1954, pp. 8-21; *Il Molise tra la storia e l'inchiesta*, ibid., pp. 22-30 (di Scassellati); n. 8, maggio 1954, pp. 16-22 (di Ugolini); n. 9, giugno 1954, pp. 12-18 (di Scassellati); P. Ugolini, *Pergine, un'antica richiesta di Stato*, n. 10-11, luglio-agosto 1954, pp. 24-34; C. Gugino, *Contessa Entellina: una storia di contadini siciliani*, n. 12, settembre 1954, pp. 5-9. Non propriamente delle inchieste, ma materiale riferentesi al mondo contadino e meridionale presentavano anche G. Bufalari, *Contadini e intervento statale in Lucania*, n. 9, giugno 1954, pp. 30-32 (di lui è da ricordare almeno il romanzo *La masseria*, Milano 1961); l'introduzione di P. Ugolini a una antologia di scritti di R. Scotellaro, n. 10-11, luglio-agosto 1954, pp. 15-16; A.M. Narducci, *Mille e mille giovani come me nel Sud*, ibid., pp. 47-48; F. Del Vecchio, *Paese d'Abruzzo, monumento di cose mancate*, n. 12, settembre 1954, pp. 10, 12, 14, 16-17; G. Boyer, *Poli, una festa religiosa espressione della coesione della comunità*, ibid., pp. 11, 13, 15. Ma altre inchieste erano in preparazione, tra cui quelle su Isera (si veda più sotto) e su Monte S. Angelo. Paci, nel cit. art. su *Astrolabio*, p. 90, ricorda come questo lavoro di inchieste ed iniziative sia poi continuato, anche a cura di alcuni collaboratori di *Terza generazione*, tra cui egli stesso, nel Mezzogiorno in particolare, anche per conto dell'Associazione nazionale per gli interessi del Mezzogiorno. Ma andrebbe ricordata allora l'esperienza e i tentativi, svolti anche da Scassellati in varie direzioni, specialmente con il potenziamento del Segretariato nazionale della gioventù.

La tradizione cristiana

S'è già visto come Baget considerasse il mondo moderno, quale si esprime da Machiavelli al marxismo, come la condizione in cui, rinunciando a che l'ideale possa farsi storia, l'umanità non costruisce nessun rapporto al di fuori del mero dominio dell'uomo sull'uomo. Ma qui non si faceva esplicito riferimento alla tradizione cristiana. Nel n. 6-7 Baget inaugurava la sua opera dirigenziale sulla rivista con « Germania ambigua » (90), a cui seguiranno, nel n. 8 un articolo sull'America, nel n. 9 un articolo sulla Russia, per affrontare negli ultimi due numeri il tema della nazione italiana (n. 10-11) e della presenza in essa dei cattolici (n. 12). Il tema della coscienza nazionale non era nuovo — come si è visto — ma ora, nello svolgimento di Baget, il concetto perdeva ogni residuo di sacralità, quale si origina nella misura in cui si assegni a un istituto una funzione ingiudicabile, sacra appunto, per la volontà di un gruppo di uomini. Baget invece considerava la storia come la manifestazione del disegno divino, e perciò vedeva anche le nazioni entro tale disegno. Il criterio di giudizio sulla storia e le nazioni era dunque la Chiesa, ma la Chiesa come realtà teandrica, comunità umano-divina, non istituto che opera nella storia mediante un insieme di poteri. Venivano così a scomparire non solo le componenti clericali tipiche del mondo cattolico (riduzione della storia al potere ecclesiastico), ma anche quelle di sacralità, che acquistano i concetti e le realtà umane nella misura in cui siano assolutizzati.

Per la Germania Baget cominciava ad osservare, sulla base del « Discorso alla gioventù tedesca » di Wiechert, che l'antifascismo tedesco non era soprattutto politico, come quello italiano, dominato dalla cultura storicistica, quanto di natura religioso-morale, e rappresentava così « la grande tradizione tedesca », che non era morta nonostante Bismark, Guglielmo II e Hitler. Ma questa posizione antinazista non sapeva più proporre che un atteggiamento interiore, senza riuscire a dare indicazioni concrete per il rinnovamento della Germania. L'antinazismo tedesco ha potuto « conservare » al popolo tedesco « la sua tradizione cristiana » (che ha costituito la Germania in nazione, a da cui perciò la Germania non può separarsi che a prezzo della vita, come il nazismo aveva dimostrato), ma non è in grado di rappresentare « la forza rigenerante », così com'è, del futuro tedesco. Il compito della gioventù tedesca si situa in questa condizione storica, in cui da un lato « il totale impegno, la spontanea autodisciplina, la feconda energia », che hanno caratterizzato la Germania del dopoguerra, l'hanno sollevata da una grande distruzione, mentre dall'altro questa impresa è « come senza giustificazioni, ...senza parole », senza un operante principio spirituale, quale né messaggi come quelli di Wiechert né la politica adenaueriana possono rappresentare. Questa Germania « ridotta a una dimensione economico-tecnica... è fatta apposta per piacere ai due maggiori vincitori », Usa e Urss, che per diverse tradizioni « sono portati a riconoscere nei valori economici e tecnici il banco di prova del reale valore

(90) N. 6-7, marzo-aprile 1954, pp. 4-7.

di un popolo »; ma ciò è obiettivamente pericoloso, dal momento che la Germania « non può sussistere senza grandi idee, senza la prospettiva esplicita di una grande missione umana, di valore mondiale », e una qualsiasi altra missione rappresenta incognite evidenti.

Il compito della gioventù tedesca è quindi quello di « strappare quella tradizione dallo stato di imbalsamazione in parole morte, in cui ha riposato per secoli, per farne la forza rigenerante di una nuova nazione tedesca ». Baget così vedeva la possibilità che la tradizione cristiana, ferma da secoli, fosse resa operante, e tendeva a giudicare la storia sulla base della presenza o meno di questo vivo patrimonio. Egli riteneva che potesse concepirsi, appunto perché era presente di fatto, nella storia, una testimonianza cristiana che significasse anche una crescita umana: crescita umana e testimonianza cristiana non potevano essere separate. Il significato della Germania nella storia di oggi non è tanto nella restaurazione di uno Stato democratico e nel successo economico, quanto nell'impegno e nella dedizione che ha dimostrato, che ora tuttavia devono trovare la loro giustificazione ideale, una parola di valore universale se la nazione tedesca non vuole isterilirsi, e cedere di fronte alle altre potenze.

« Per questo la Germania di oggi non è una Germania positiva ma una Germania ambigua » (91). Ma non è a livello zero, perché può recuperare e reinventare una tradizione che esiste. Se era evidente qui il rapporto con le ipotesi di Balbo sullo sviluppo, nel senso che non lo si concepisce più come un fatto soprattutto economico o soprattutto politico, è anche evidente come sia proprio ciò che Balbo non accettava, cioè un criterio esplicitamente cristiano, a porsi come termine di giudizio per la crescita dell'uomo nella storia: la vita stessa di una nazione è positiva nella misura in cui rende operante in sé la tradizione cristiana, così da assumerla come la sua stessa autocoscienza. Non c'era dunque più in Baget la preoccupazione immediata di un rinnovamento politico, di una modifica della struttura sociale come era in Scassellati, c'era piuttosto la tensione alla definizione e costruzione di un'operante modello umano, quale anche dalla storia poteva essere rilevato ma che era sempre in rapporto con la fede cristiana. A ciò non fa difficoltà che Baget creda di poter indicare l'oggetto della reinvenzione della tradizione cristiana, quale la nazione tedesca può compiere, nel terzo mondo, nel movimento di rinascita dell'Islam e dell'Asia, rientrando così nelle ipotesi di Balbo (« la nuova Germania verrà dunque costruendo il suo nuovo volto nella misura in cui il suo rapporto con i paesi di civiltà antica si andrà sviluppando », e trovando anche in tal modo uno spazio puntuale per l'Italia, che è in una « situazione... unica » per la coesistenza in lei « di una zona di autentica civiltà antica e di zone di autentica civiltà moderna ».

(91) Baget riprendeva l'argomento della Germania (n. 9, giugno 1954, pp. 23-24) in risposta a una lettera di A. Custoza, *Germania ambigua e Italia disgregata*, ibid., pp. 22-23. Baget sostiene e ribadisce tra l'altro che « il problema della democrazia tedesca non si risolve con la limitazione della Germania: questo significherebbe porsi fuori dell'ordine della natura e della storia. In questo caso la democrazia sarebbe pagata dai tedeschi al prezzo della vita e si fonderebbe solo sul loro scadimento morale e civile » (p. 23).

Gli « infiniti desideri »

Ma la tradizione cristiana, cioè un patrimonio di fede e di idee, e non un istituto politico-sociale, appare anche maggiormente come il criterio per il giudizio storico, nel secondo articolo di Baget sulle nazioni: « L'America verso la civiltà del futuro » (92). Egli partiva dal saggio di R. Jungk (« Il futuro è già cominciato »), la cui interpretazione giudicava inaccettabile. Se è vero che l'America appare « dominata da una volontà di dominio cosmico », da una tensione « verso l'onnipotenza totale », questa tensione non poteva essere intesa, secondo la tesi dello Jungk, come la negazione di Dio. La categoria culturale per cui lo Jungk arriva a questo giudizio, che fa dell'America un mostro totalitario, « un'America senza Dio o anti Dio », è quella protestantica della « contrapposizione tra fede ed opere, ... tra spiritualità e organizzazione sociale » (Baget riconduce qui alla matrice protestante il giudizio sull'incomponibilità tra « l'ideale e il possibile », del n. 1); solo così si può ritenere che « il progresso tecnico conduce, almeno ad un certo punto del suo sviluppo, alla violazione dell'ordine cosmico stabilito da Dio nella creazione ». La differenza tra il protestantesimo e « la tradizione ecclesiastica (sia greca che latina) » è « radicale... anche sul problema dello sviluppo cosmico della natura umana », perché nella tradizione cattolica ha pieno posto l'escatologia: « la storia umana come crescita dell'umanità sino alla perfetta statura di Cristo, sino alla Parusia del Cristo glorioso, che assumerà visibilmente la funzione di Capo, Re, Sacerdote e Maestro dell'umanità redenta, non può, per chi crede che la Fede si manifesta nelle opere, quindi sana e rinnova la natura, non essere anche una infinita crescita storica e cosmica della natura umana, e non soltanto un invisibile compimento del numero degli eletti; il compimento della storia per chi crede nella Chiesa visibile è tutto diverso da quello concepito da chi crede soltanto alla Chiesa invisibile ».

Balbo soleva dire che la Chiesa visibile non è oggi « vedibile », e cercava nella metafisica neotomista l'analogo filosofico della Chiesa invisibile come fondamento ad una « vedibilità » tutta razionalmente costruita. Baget, che in questo tempo parlava di « ricomparsa dei cristiani » (93), cercava nella storia passata e nella storia futura la presenza stessa di Dio, mediante la tradizione ecclesiastica e nella realtà escatologica, quale poteva essere da quella comunicata. Di fatto egli fonda qui il suo giudizio sulla storia — e sulla nazione americana in particolare — proprio nell'escatologia. Quello che era rimasto finora inespresso, quando Balbo affermava di dover puntare sul futuro come criterio d'azione, aveva qui una prima evidenza storiografica. Per Baget « solo partendo dal Cristianesimo della Tradizione ecclesiastica è possibile... raggiungere un giudizio umano sull'America », che comprenda « la sostanza dello spirito americano e dei suoi infiniti desideri ». Egli poteva usare l'espressione stessa di Teresa

(92) N. 8, maggio 1954, pp. 6-9. All'articolo seguiva una raccolta antologica su *La seconda generazione di fronte all'America*, con scritti di M. Soldati, G. Pintor, C. Pavese e E. Vittorini (pp. 10-15).

(93) La nota di questo titolo, rimasta non pubblicata, è del 1952, e rappresenta forse il punto iniziale dell'originale prospettiva cristiana di Baget.

di Lisieux per definire la nuova umanità americana, che se era nata dal protestantesimo calvinista (e dunque « dalla sua concezione individualistica della vita »), s'era poi sviluppata per apparire ora, appunto, « nuova », in quanto « dominata dal desiderio di uno sviluppo continuo, dal desiderio di autocostruirsi, di trasvalutare in razionalità e coscienza i meccanismi esteriori del cosmo e del corpo che si pongono all'uomo come limite invalicabile, come necessità bruta », così che « per l'America moderna l'autosviluppo dell'uomo significa una civiltà fondata sull'infuturazione continua, sul continuo trascendimento delle stesse basi naturali e cosmiche della vita ». Baget poteva così non relegare i desideri dell'uomo, il suo ideale, la sua fede alla zona dell'interiorità impotente, in quanto li comprendeva e li metteva in rapporto con la realtà escatologica affermata dalla tradizione cattolica. Ma egli poteva anche così dare un senso di concretezza ai discorsi sull'atteggiamento umano, che s'erano fatti fin dall'inizio sulla rivista e che rischiavano (nonostante le iniziative, come egli stesso poteva avvertire nel numero due) di rimanere generici e predicatori.

Questo stesso criterio gli permetteva subito dopo di vedere e denunciare « il drammatico squilibrio » americano, dato dalla distanza tra questa nuova umanità e la civiltà americana, dalla « radicale insufficienza delle istituzioni » americane per rispetto a quell'umanità. L'America non ha una civiltà adeguata alla sua stessa realtà umana, così che « il processo di autocoscienza della nazione americana », che comporta ormai delle « responsabilità mondiali », costituisce un grave pericolo, « una pericolosa illusione » per tutti: infatti esso avviene entro esclusivi « termini politici », pertanto secondo un'ideologia per cui gli istituti americani sono superiori ad ogni altro; dunque non secondo la dimensione escatologica dei « desideri », ma secondo « il valore utopistico di città del sole in terra ». Così l'America si priva da sola di un reale contatto, di « un autentico rapporto mondiale,... una sua sostanziale integrazione con le altre nazioni ». Nella misura in cui l'America è nella sua ideologia (il mito della città del sole) si ha « la condanna » della politica americana « all'inefficacia » (come la spiegazione del successo della politica sovietica). Ma l'America — conclude Baget — non è tutta nella sua ideologia e nella sua politica, è anche e soprattutto nel desiderio dell'infuturazione continua, e si propone al mondo « come modo di vivere coscientemente la totalità della dimensione umana », aperta dunque al problema « della sistematica integrazione » di tutte le nazioni « in una civiltà umana autenticamente universale ». E per questo « i desideri americani », che sono già futuro, non sono fonte « di grande paura » come per Jungk, ma « di grande speranza » (94).

Baget aveva individuato dunque un tipo di discorso sul ruolo storico delle nazioni che risulta determinante nella sua collaborazione alla rivista e, data la sua funzione, nel caratterizzarla. Era il tentativo di considerare i soggetti della storia umana (ad esempio le nazioni) non più solo nella chiusura e nell'errore del mondo moderno, della civiltà moderna, che quelli riusciva ad esprimere solo mediante la politica, ma di comprenderli

(94) Anche questo articolo di Baget ebbe un seguito di discussione: C. Masucci, *L'America e la sua missione*, n. 10-11, marzo-aprile 1954, pp. 43-44 (la risposta di Baget a pp. 44-45).

nella loro « vocazione »: cioè nella tensione vitale e umana che ognuna di fatto esprime e costituisce il valore proprio della nazione. Ma questo recupero del concetto di nazione era in Baget possibile, non tanto depauperandolo — come avveniva — della dimensione sacrale, della totalità politica, della potenzialità totalitaria con cui si era sviluppato nella cultura moderna: quanto riferendo la realtà delle nazioni, nella stessa considerazione del loro manifestarsi storico (e per questa via legittimandone il concetto), alla realtà escatologica, come la fede cristiana la insegnava. Se nella realtà escatologica l'umanità è una nel Cristo, e la natura umana mostra nel suo insieme la redenzione operata dalla prima venuta, ciò significa che ogni nazione avrà veramente perduto la sua particolarità (come annunciato da Paolo (95), perché ogni particolarità è divenuta disposizione alla comune suprema integrazione umana e cosmica nell'uomo-Dio. Le nazioni manifestano nella storia, alla luce della fede escatologica, questo processo: e la nazione americana ne mostra la portata mondiale. Ma se le nazioni — al di là della crisi moderna — posseggono questo patrimonio, ideale, allora anche se non era esplicitamente detto, veniva meno la formula della « quota zero » di Balbo ripresa da Ciccardini. Non veniva meno la critica radicale della civiltà esistente, anzi la convinzione che essa fosse chiusa, e rimaneva l'ipotesi di dover operare solo per un'altra diversa civiltà, ma veniva recuperata una possibilità di guidare la coscienza giovanile non solo nel giudizio negativo sulla storia ma anche nella guida positiva della storia, legando la coscienza alle concrete dimensioni di umanità che le nazioni esprimevano e cercando gli atti che la coscienza richiedeva per farsi storia.

Un procedimento di questo tipo si chiama, in termini ecclesiali, profezia. Baget non esercitava qui un esplicito carisma profetico, quanto piuttosto sfruttava fino in fondo le intuizioni di Balbo sulle diverse dimensioni della realtà e sulle diverse componenti dello sviluppo, e la sua convinzione sulla inagibilità storica della dimensione politica perché in questa si era solidificata la crisi moderna, e le ricomprendeva entro il suo problema, quello dell'infinito autosviluppo umano come legato al realizzarsi dell'annuncio cristiano. Se perciò la continuità della rivista tra Scassellati e Baget era data dallo schema generale di Balbo, entro cui agiva l'ipotesi congiunturale legata alle condizioni particolari dell'Italia come zona di compresenza del mondo antico e di quello moderno, Baget metteva allo scoperto, anche e proprio su questo tema, un diverso elemento, perché qualificava i contenuti del passato e del futuro sulla base della fede storica nel Cristo venuto e nel Cristo venturo, quali la storia — dove la fede si manifestava nelle opere dell'uomo — li mostrava. La novità di questa operazione consisteva nell'assumere la fede a criterio di giudizio storico, ma la fede non intesa come difesa dall'istituto ecclesiastico, ma come la più vera realtà delle persone e delle nazioni cristiane; la fede considerata come la vittoria sul mondo, e dunque come la pienificazione anche umana, umano-divina appunto, dell'uomo. La storia giudicata con la fede, e vista perciò nel suo sviluppo come una tappa verso la Parusia. Quest'assunzione della fede a giudizio storico non correva più alcun rischio di porsi

(95) Cfr. Gal. III, 28; Rom. X, 12; ed anche 1 Cor. I, 24.

nei limiti del clericalismo — come s'è accennato —, perché non intendeva riferirsi al passato o al futuro del mondo cattolico, ma si poneva come profezia. La tematica di Baget si poneva così tra l'utopia e la Chiesa, e andava individuando lo strumento profetico come medio tra i due termini (96).

L'utopia sovietica

Dopo l'America Baget affrontava il problema della Russia, dopo la tensione escatologica quella utopica. Infatti egli vedeva nel contrasto tra Stalin e Iaroscenko, che Stalin stesso aveva pubblicamente affrontato (« I nuovi problemi della società sovietica nell'ultimo scritto di Stalin ») (97), il sorgere di un problema nuovo per la società e la cultura sovietiche, nato dall'esigenza di leggi pienamente razionali per la convivenza. La richiesta infatti di Iaroscenko, quale lo stesso Stalin ricordava, poneva come « problema principale » per una società socialista non quello « di studiare i rapporti di produzione degli uomini » della medesima società, ma quello « di sviluppare una teoria scientifica della organizzazione delle forze produttive nella produzione sociale, una teoria della pianificazione nello sviluppo dell'economia ». La pianificazione, dalla cui esperienza Iaroscenko proveniva, non più come guidata da un criterio empirico, ma elaborata « su criteri universali fondati sull'ordine intrinseco... della società ». Il problema posto da Iaroscenko è dunque quello « del raggiungimento di una teoria organica delle funzioni della società e quindi di un modello istituzionale di una società organica da valere come fondamento scientifico dell'attività del potere pubblico ». Baget osserva come questo problema sia totalmente fuori del marxismo-leninismo, per cui non esiste la possibilità di una teoria razionale valida in forza della sua stessa razionalità... l'unica conoscenza possibile è quella empirica del dato storico in atto e degli obiettivi verso cui gli operatori storici si indirizzano allo scopo di determinare un obiettivo storico generale...: l'unica conoscenza possibile è la conoscenza politica ».

E' su questa base che Stalin dimostra errata la teoria di Iaroscenko (al congresso del 1952), in quanto la pianificazione parte e deve tener conto, per non essere arbitraria e fallire, dei comportamenti esistenti; per esempio, dell'atteggiamento dei colcosiani. La razionalità del piano è conseguente al giudizio empirico, alla decisione politica. Stalin si augura che « i comportamenti esistenti » possano radicalmente cambiare, e permettere così una diversa pianificazione, ma avverte che questa trasformazione non è attuabile dal potere statale « se non indirettamente » e parzialmente. Era dunque

(96) Non è facile comprendere il ruolo della profezia nella storia della Chiesa, anche perché la teologia non ha ancora elaborato una plausibile dottrina sul carisma profetico nel Nuovo Testamento, così che la prima immagine che la tradizione cristiana ha della profezia è ancora veterotestamentaria. Così rimane da fare anche una storia della profezia della Chiesa. Un cenno a questo problema ho cercato di fare in un saggio su Giovanna Maria della Croce, che apparirà nel prossimo fascicolo di *Renovatio*.

(97) N. 9, giugno 1954, pp. 7-11.

stato facile a Stalin mostrare l'errore di Iaroscenko, richiamandosi alla realtà politica per cui la pianificazione non è né può essere in connessione con « schemi teorici » bensì con « il dato concreto ». Ma forse « la forza e la decisione » con cui Stalin intervenne sono anche in rapporto con l'impossibilità ad assorbire realmente dentro la teoria marxista-leninista il problema posto da Iaroscenko, che « è più ampio e più vero del suo errore », ed è « il problema di uscire dai termini della conoscenza politica per giungere ad una conoscenza razionale » della società.

Problema capitale per l'Unione sovietica, nata « dalla coscienza operaia di costruire una società secondo ragione e perciò secondo giustizia, una società in cui la storia si muovesse coscientemente secondo l'ordine della natura ». Il comunismo, nella coscienza operaia e nella storia premarxista del movimento, ha lo stesso problema di Iaroscenko: sarà il marxismo a mutare « profondamente » i termini della questione, perché riterrà che « le leggi necessarie dello sviluppo storico si incaricavano di produrre il comunismo e che quindi il fondamentale problema era quello di conoscere il concreto svolgersi della realtà sociale per introdurvi delle azioni capaci di rendere più agevole il parto della società futura. Si aveva così quella conversione... dal fondamento dei giudizi razionali a quello dei giudizi politici... Tuttavia la forza costitutiva del movimento rimaneva sempre il problema del comunismo, cioè il problema della società secondo ragione e secondo giustizia ». Baget riteneva dunque che il problema posto da Iaroscenko « in termini tecnologici » (e in modo quindi molto significativo, perché non ricorreva alla vecchia cultura premarxista) significava « il ritorno al problema della verità razionale ed universale e quindi la rottura dell'errore del marxismo ».

Nella storia dell'Urss è dunque riemersa una dimensione utopica in senso proprio, il desiderio di una società perfetta perché razionalmente fondata e razionalmente espressa nei suoi strumenti civili, il desiderio della nuova generazione russa « di compiere imprese nuove, di rompere limiti naturali e storici esistenti, di dare piena terra alla propria tensione di innovazione creativa ». Stalin non poteva che scindere « radicalmente... il problema della innovazione storica dal problema dello Stato », senza tuttavia dare nessuna luce di nessun tipo su quali soluzioni si aprano al problema dell'innovazione storica. Ma il problema non è solo sovietico, chiudeva Baget, è di ogni nazione europea ed è italiano, anche se si pone in Russia in conseguenza del pieno sviluppo della dimensione statale, e in Italia in conseguenza dell'incapacità dello Stato a frenare la disgregazione sociale.

Se dunque il discorso sulla nazione americana aveva permesso a Baget di porre il problema ecclesiale-escatologico, il discorso sulla società sovietica e sulla nazione russa gli permetteva di porre il problema di una società perfettamente razionale e giusta (in questo senso utopiano). Il problema che emergeva da questa seconda indagine coincideva con la problematica di Balbo, mentre quello escatologico non rientrava nella sua prospettiva. Balbo aveva posto la filosofia dell'essere a fondamento della sua utopia, ma cercava poi di costruirla come una vera e propria utopia, un insieme di sistemi umani perfettamente funzionanti. L'indagine sulle nazioni cristiane aveva invece portato Baget a trovare proprio nella storia moderna una spiegazione (non solo e non tanto politica, legata al potere e alla forza,

quanto teologica) della presenza delle due maggiori concentrazioni di potere, ne aveva potuto giudicare l'errore ma anche individuare e portare a coscienza i due temi fondamentali in cui si riconosce ed è coinvolta l'umanità moderna.

La vocazione italiana

A questo punto Baget affrontò il problema italiano, partendo dalle stesse constatazioni e ipotesi di Scassellati (e di Balbo): la coesistenza in Italia di due diverse civiltà, quella moderna e quella antica. Ne « Il rinnovamento d'Italia comincia dai contadini del Sud » (98), Baget iniziava osservando che il saggio di Carlo Levi (*Cristo si è fermato ad Eboli*) aveva veramente rappresentato una novità nella tradizione meridionalistica. Questa infatti partiva sempre dalla constatazione dell'arretratezza meridionale, e ne faceva peso alla classe dirigente dello Stato unitario, che « aveva fatto delle provincie meridionali un mercato privilegiato dell'industria settentrionale e una riserva politica del governo centrale »; e chiedeva perciò un'autentica politica liberale, che « sul piano economico abolisse il protezionismo a favore dell'industria del Nord... e sul piano politico eliminasse l'intervento arbitrario dei prefetti... e assicurasse l'autogoverno amministrativo ». Era facile criticare l'astrattezza e l'ingenuità di questa posizione di fronte alla forza politica ed economica del capitalismo. Di fatto i tentativi meridionalisti furono dispersi dal fascismo, e le loro tesi non vennero più riprese dopo il 1945, ma ebbe ora un certo peso la tesi di Gramsci, che riprendeva, seppure « attraverso una serrata critica », le tesi meridionalistiche nel senso che la soluzione prospettata consisteva sempre in una assimilazione del Sud alla civiltà moderna che il Nord rappresentava. Perché per Gramsci « l'unica speranza di liberazione del mezzogiorno era che il Nord compiesse la sua rivoluzione moderna », ferma al liberalismo con « la rivoluzione proletaria »; solo in queste condizioni il Sud, collegandosi al Nord « politicamente mediante il partito » comunista, poteva trovare la strada per uscire dalla sua arretratezza.

La « tesi dell'assimilazione » del Sud al Nord — osservava Baget — « ha come fondamento una determinata tesi storica, ... formulata dall'illuminismo e che lo storicismo ha semplicemente incluso nella propria visione dello sviluppo storico, cioè che la civiltà moderna sia la civiltà umana universale, che i suoi istituti siano espressione di una superiore razionalità e che quindi l'umanità non moderna sia necessariamente ordinata a ricoverli e ad imitarli ». Ma questa tesi è vera o falsa? La novità di Levi, per Baget, sta appunto nel negare la possibilità di questa assimilazione, in quanto afferma la più « radicale separazione ed incomunicabilità », tra la civiltà moderna e quella del Sud. Nel Sud il cristianesimo non è arrivato e la sua civiltà è « pagana, terrigena »: i meridionali sono « pagani, non cittadini », « non possono avere neppure una vera coscienza individuale E' dunque « una civiltà fondata sulla sola esperienza del dato cosmico

(98) N. 10-11, luglio-agosto 1954, pp. 8-14.

e sull'assimilazione semplice della natura e della vita umana a quell'esperienza». E' una civiltà in cui non si dà coscienza e dunque storia.

Per Baget, Levi ha torto. Perché l'umanità meridionale, lungi dal concepirsi come totalmente inclusa nella natura e nel ritmo delle sue leggi, ha saputo costruire attraverso i secoli una sua propria e autonoma civiltà, al cui centro è una coscienza altissima della convivenza, la convivenza appunto avvertita « come valida di per sé, come avente radice nella stessa natura dell'uomo e non vista in semplice funzione di determinate utilità esteriori». Una convivenza dunque non regolata secondo « il criterio dell'organizzazione economica », come nel Nord, ma secondo il criterio stesso della convivenza come bene comune. Per questo « la società meridionale... non conosce insediamenti che non siano insediamenti totali». Il valore e il significato della civiltà meridionale è dunque quello di « essere affrancata da quella barriera tra desiderio e parola, tra tensione ed espressione, che costituisce invece il grave peso dell'umanità moderna » e che deriva dalla rivoluzione protestante, « che ha cristallizzato la contraddizione tra mondo interiore e mondo esteriore ed ha visto nell'accettazione attiva e vigile di questa contraddizione il supremo valore umano».

Se dunque è vero che la civiltà meridionale ha « il senso del valore primario del rapporto umano e civile su quello economico e naturale », è da respingere come falsa la tesi di Levi « di una civiltà meridionale come pagana, terrigena, naturale », ed è invece da ritenerla come profondamente legata alla cultura e alla tradizione greca e cristiana. Ma in questi termini non si potrà più parlare della civiltà moderna come della sola vera civiltà. Viene così meno la tesi illuminista di un'assimilazione del Sud al Nord e si propone un rapporto non di assimilazione ma « di vitale integrazione » tra le zone di diversa civiltà, come « parti di un tutto, sostanzialmente, anche se potenzialmente organico». Baget non poneva dunque il rapporto tra Nord e Sud come un rapporto di assimilazione del Sud al Nord, della civiltà greco-cristiana alla cultura moderno-protestantica, ma neppure come un rapporto inverso, la negazione di quest'ultima per lo sviluppo di quella antica, come — sia pure in termini incerti — aveva proposto Scassellati. Egli aveva infatti potuto individuare, secondo lo schema dell'« ideale e del possibile », le tensioni altamente significative che il mondo moderno (America e Russia in primo luogo) esprimeva. Il suo giudizio sulla civiltà moderna era sì totalmente negativo (come quello dei suoi amici, a cui era su questo sostanzialmente vicino), nel senso di coglierne la dimensione di crisi totale e di mortifera chiusura, ma era anche un giudizio totalmente positivo sull'umanità che le sottostava, sull'umanità moderna. A differenza di Scassellati il suo problema non è quindi quello di dare immediata capacità operativa di innovazione economica e di movimento politico a zone che la civiltà antica ha preservato dalla disgregazione umana, ma piuttosto quella di trovare una integrazione in cui l'una e l'altra civiltà sappiano dare un contributo ad « una sintesi superante i termini tradizionali e quelli moderni». Il passato non serve a costruire *in toto* il futuro, è solo il fondamento del futuro. Questi nasce dall'infuturazione continua del desiderio umano. Ma il passato è complesso. La tradizione greco-cristiana che lo rappresenta ha dato origine a una duplice civiltà. Non si può parlare di un unico modello individualistico da Socrate a Marx, come faceva

Balbo, appunto perché da quella medesima tradizione è venuta la civiltà che ancora il Mezzogiorno d'Italia continua, le cui doti, che si riflettono nel valore dato alla convivenza, sono quelle « che ineriscono strettamente alla persona, doti immanenti ad essa »: « il giudizio teoretico e l'atteggiamento etico, che ordinano la persona alla totalità del vivere ».

La conquista e la ricchezza così ottenuta dalla persona non sono dunque riportabili al modello individualistico entro cui Balbo chiudeva tutto il passato. Puntando tutto sull'azione umana, sull'abito pratico guidato dalla ragione, chiudendo perciò ogni prospettiva umana entro la storia, Balbo non poteva comprendere come la presenza cristica — che è sì storico-umana, ma anche escatologico-divina — operasse nella storia. Per lui l'incarnazione e la rivelazione infatti — come si è già ricordato — hanno sì manifestato un modello non individualistico, ma le verità cristiche non erano state « conquistate dall'autocoscienza umana » (Presentazione): erano inerti nella storia. Invece quella conquista della tradizione cristiana — per Baget — non era riuscita a fondare, oltre che gli abiti teorico-etici, « una prassi sociale e un'organizzazione politica ed economica », ad esprimersi in abiti pratici: ciò l'ha condannata ad una « stasi » sempre più evidente. Baget pare anzi soggiungere che è questo il problema che oggi si pone al cristiano, e dunque alla Chiesa del tempo post-moderno, anche se è problema che si chiuderà solo con il chiudersi della storia, perché implica un pieno governo del corpo e del cosmo. La Parusia significa anche questo. Del resto « il mondo moderno nasce come tentativo di andare oltre proprio su questo punto, ma a prezzo della negazione delle conquiste e dei valori della tradizione », cioè mediante l'errore protestantico, il che ha sì dato all'umanità moderna un abito pratico, e con ciò la possibilità di un sistema politico-economico, ma pagando come prezzo, invece della stasi, « il disordine e l'anarchia ». Il problema stesso italiano si pone in questi termini, dal momento che nel suo ambito si è conservato un popolo, come quello meridionale, che ha saputo essere fedele a quel patrimonio teorico-etico.

Baget usava qui in modo evidente lo schema dei cinque sistemi sociali di Balbo, ma secondo un criterio diverso: non più quello della loro reciproca necessità, dal momento che li comprendeva entro uno schema storico al cui centro è la venuta di Cristo. Veniva di conseguenza in primo piano la distinzione tra persona e natura, tra fede e opere, Spirito e storia, desiderio e realizzazione, umanità e civiltà. In questo schema la persona, lo Spirito, la fede, il desiderio diventano non solo il fondamento della natura, della storia, delle opere (come in qualche modo si verificava in Balbo): sono propriamente il momento genetico della realizzazione umana. Storia vera si dà, opera autentica si realizza non tanto quando si abbia la compresenza attiva di cinque valori con-necessari — il cui significato è tutto nella storia — ma quando l'opera sia pienamente inclusa in ciò che la genera, la fede. Il primo termine è sempre un dono divino, il secondo termine è la manifestazione del dono: l'uomo non riesce a operare alcuna azione, e dunque alcun reale sviluppo, se non si pone nel dono di Dio. Se allora la tradizione cristiana ha consolidato nell'atteggiamento umano la convinzione di quel dono, « il problema che oggi esiste... è di riprendere l'istanza moderna in termini di sviluppo e non di antitesi della tradizione », in una sintesi in cui il comportamento pratico sia « totalmente

incluso nella legge morale, in cui quindi l'uomo non sia mai sacrificato al dato esteriore ma continuamente fatto capace dall'integrazione degli altri a liberare se stesso e gli altri dalla schiavitù del dato attraverso nuove azioni che includono il dato e lo convertano da anti-umano in umano, e sappiano così continuamente fare del passato una forza positiva per il futuro».

L'Italia ha per sua vocazione di operare in questo senso per la coesistenza in lei così vistosa delle due civiltà: «questo in sostanza significa che dalla zona di umanità italiana che ha conservato gli abiti teoretici ed etici della grande tradizione parta una nuova giusta domanda ed una giusta offerta a quella zona che ne ha invece conservato gli abiti pratici ed i cui uomini hanno quindi la vocazione a dar vita ad una giusta ed umana organizzazione economica e politica, conforme agli abiti teoretici ed etici della grande tradizione». Se non sarà così, l'Italia è destinata alla disgregazione e alla decadenza, dominata da una dittatura più o meno dura e palese, e non compirà la sua reale unità. Senza manifestarne esplicitamente la coscienza, Baget veniva così tuttavia a mettere in dubbio uno degli schemi generali dei comuni convincimenti del gruppo: che il terzo mondo fosse assimilabile all'Italia del Sud. La civiltà del terzo mondo, quello almeno pagano ed asiatico, non poteva più compararsi alla civiltà meridionale, se questa era nel suo segno fondamentale cristiana. La storia moderna era, dopo Machiavelli e Lutero, tragica, impotente a realizzare se non nel sangue i suoi desideri; ma l'umanità moderna, che si definisce come un desiderio di perfezione nel suo manifestarsi sociale e nel suo dominare il cosmo infuturandosi, può superare l'errore moderno integrandosi con la tradizione della civiltà precedente. In termini culturali, Baget evitava di ricadere in forme di kantismo e in genere di prehegelismo perché accettava fino in fondo il dualismo fede-opere (che anche Balbo accettava), ma lo vedeva operante come unitario processo umano e storico tra Cristo venuto e Cristo venturo.

I cattolici nella politica italiana

Questo era confermato anche e particolarmente dall'ultimo articolo di Baget, che riguarda sempre la nazione italiana e più particolarmente la presenza dei cattolici nella sua storia recente («Il movimento civile dei cattolici italiani tra Giuseppe Toniolo e Alcide De Gasperi») (99). L'articolo poteva essere certo occasionato dalla morte di De Gasperi, che era stato sia pure indirettamente vicino alla rivista, in quanto riteneva che da essa potesse venire qualche utile indicazione dopo la sconfitta del giugno 1953. Baget era stato oppositore politico di De Gasperi all'interno della Democrazia cristiana, come uno dei rappresentanti della corrente dossettiana: ora poteva parlarne senza animus polemico, non tanto perché in morte, quanto perché, fuori dell'impegno diretto, fuori del mondo democristiano, poteva cercare il significato storico del movimento civile cristiano in Italia.

Baget si chiedeva se De Gasperi fosse stato originale e riteneva che occorresse a questo scopo considerare la sua opera all'interno della storia

(99) N. 12, settembre 1954, pp. 28-32.

del movimento civile dei cattolici italiani. Punto di partenza era Toniolo, che aveva avuto il merito di vedere l'errore della civiltà borghese e di criticarlo fino in fondo: se il punto erroneo della borghesia era « l'ordinamento morale dell'attività economica », la conseguenza che ne traeva « era che l'attività principale dei cattolici non era l'attività politica ma... l'attività economica »: un'« economia sociale » invece che individualistica. La « debolezza intrinseca della intuizione di Toniolo era nel fatto che non poteva concretarsi in istituti in grado di superare quelle esistenti, e dare così vita a « una struttura economica distinta da quella individualistica », come Toniolo riteneva. Lo Stato italiano non poteva del resto che combattere ogni « iniziativa di rinnovamento civile » ritenendola « un semplice strumento politico della Chiesa per aggirare dall'interno il potere civile ».

Così si formò ed ebbe fortuna il partito costituzionale di Sturzo, la cui premessa era l'accettazione dell'ordinamento esistente. Il fascismo cambiò poi i termini della questione. E lo Stato che si formò nel 1945 non era più uno Stato ideologico, come quello liberale e poi quello fascista, ma democratico, e ciò dava più ampie garanzie alla Chiesa che il nuovo ordinamento statale non rivelasse l'errore dell'ideologia moderna, lo « statalismo », l'errore « di ritenere che lo Stato sia l'unica fonte e l'unico criterio di ordine della vita civile dell'uomo ». Lo Stato democratico tuttavia, senza nessuna forza precedente che fosse in grado di darvi un contenuto, rischiava la « disgregazione ». La maggioranza data al partito cristiano poteva significare « un mandato senza riserve al partito cattolico » per formare lo Stato oppure « un riconoscimento » che la Democrazia cristiana « era capace di garantire in condizioni difficili la preservazione della democrazia ». La novità di De Gasperi è di avere compreso che solo questa seconda era l'interpretazione a livello dei tempi, contro Dossetti e contro il clericalismo di destra e soprattutto di sinistra; evitando anche così che i cattolici si impossessassero dello Stato in modi totalitari e si riaprisse « una nuova insanabile contraddizione » come le forze della tradizione laica.

Ma l'intuizione di Toniolo — afferma Baget — non potrà non essere ripresa, quella di « un inserimento civile proprio dei cattolici ». Se De Gasperi vide « il valore politico della democrazia come metodo », rimane il problema di una « integrazione della democrazia ».

La Chiesa di fronte alla ideologia moderna nega « la sufficienza dello Stato a garantire la giustizia dell'ordine civile », perché ritiene che solo « la conformità dell'azione della persona alla legge naturale è capace di dare vita a un giusto ordine civile »; perciò « l'inserimento civile del laicato cattolico non può consistere che nel dimostrare coi fatti la verità di questa posizione del magistero della Chiesa ». Infatti per la Chiesa la azione umana ha riferimento a un suo proprio criterio naturale di ordine, a cui l'uomo può liberamente conformarsi, rendendo visibile e manifesto quell'ordine.

Questi i maggiori contributi di Baget alla rivista (100), e da essi viene

(100) Alarti contributi di Baget: *La cultura tra Studium e Rinascita*, n. 6-7, marzo-aprile 1954, pp. 32-33; *Intellettuali e vita politica in Italia*, n. 8, maggio 1954, pp. 26-27; *La svolta di Mendès-France*, n. 10-11, luglio-agosto 1954, pp. 41-42. Come si potrà notare, dopo la lettera di Baget nel n. 2, sopra citata, il suo nome compare nei nn. 3-5 se non per la risposta a Romanello sul problema del fascismo.

in rilievo una posizione non del tutto coerente, nel senso che non proveniva da un disegno del tutto formulato. Tutto il gruppo era animato da un desiderio autentico di trovare quell'atteggiamento morale, e quelle azioni che lo incarnassero, tali da fondare una realtà diversa da quella in crisi in cui erano cresciuti, e tutti accettavano l'ipotesi che il problema fondamentale italiano fosse la composizione del divario Nord-Sud e che questa operazione potesse dare un senso alla nazione italiana e alla sua presenza nel mondo. Ma l'intesa non era facile. Entro la linea proposta da Scassellati s'era avuta, per volontà e capacità sua, una caratterizzazione netta delle ipotesi entro un quadro che era sempre politico (le iniziative), anche se rifiutava di partire dallo Stato.

Cattolici e laici

In qualche modo questa linea si continua anche dopo, con Ciccardini. Nella risposta a *Il Mulino,* che accusava la rivista, tra l'altro, di sfuggire ad una qualificazione politica, ad un impegno nelle strutture dello Stato (101), egli aveva facile compito nell'osservare (« Un problema fuori dell'enciclopedia ») (102), come la cultura esistente — quella della classe politica italiana — era la cultura di derivazione illuminista, che mostrava coi fatti di non avere più alcun strumento per evitare la condanna dello Stato. Era inutile pensare di rafforzare o costituire lo Stato con i mezzi che non avevano retto alla sua crisi. Per *Terza generazione* invece Ciccardini affermava: « Noi pensiamo che tutte le energie vadano applicate in una ricostruzione dello Stato concreto, partendo dalle situazioni umane più depresse e inserendo come forza di sviluppo statale, non eversiva, la maturazione delle aree ad antica civiltà. Una forza statale di sviluppo non è una forza politica ma una presa di coscienza del senso dello Stato... Bisogna ricostruire lo Stato partendo da un'altra dimensione... attraverso la crescita della società civile, la mobilitazione e la partecipazione al senso dello Stato a tutti i cittadini ». Che a questo mirasse la rivista era per Ciccardini evidente: « Un grande movimento di inchieste locali e di comitati per la mobilitazione dei cittadini ai fini di una soluzione di alcuni fra i problemi scoperti, è dunque irrealizzabile?... non potrebbe esso risve-

(101) Cfr. F. Mancini e N. Matteucci, *Terza generazione tra Gioberti e Gramsci,* in *Il Mulino,* III (1954), pp. 149-158; l'articolo può fare riferimento solo ai primi quattro numeri di *Terza generazione;* la critica a *Terza generazione,* come manchevole di impegno politico, deriva probabilmente dal non avere compreso la radice vera della posizione di Balbo. *Il Mulino* aveva già parlato di *Terza generazione* nel n. 23 del settembre 1953.

(102) N. 8, maggio 1954, pp. 28-32. Una critica analoga a quella de *Il Mulino* svolgerà più tardi, dopo l'uscita del n. 12, G. Ferrara, *Terza generazione e Il Mercurio,* in *Critica liberale,* 13-14 del novembre-dicembre 1954, pp. 20-21. Letti gli articoli di Leonardi e di Ciccardini sul n. 12, che egli aveva inteso come una confessione di importanza ad agire, Ferrara vuole solo mettere in guardia « gli amici » di come « se non si ha un partito... è difficile farsi ascoltare e contare qualche cosa, soprattutto è difficile concludere qualche cosa » (p. 20). Ma l'articolo non ha rilievo per la comprensione di quello che la rivista ha cercato di essere.

gliare le sopite coscienze civili, l'autonomo crescere dal basso della coscienza e delle forme statali? Non potrebbe vivificare le istituzioni esistenti? Per i redattori del *Mulino la* « dimensione statale della società civile e del suo autonomo sviluppo si è fermata al problema delle forze politiche e del loro rammodernamento tecnico. Noi andiamo invece più oltre e pensiamo... di non tradire il nostro senso dello Stato quando cerchiamo nel più profondo della società civile... l'inizio di quelle forze morali che sono alla base della nascita e dello sviluppo dello Stato. Né per questo consideriamo la società civile come una cosa separata dallo Stato, ma anzi la matrice stessa di esso, la sua dimensione dal basso, il luogo di origine delle sue istituzioni ».

A parte la capacità di Ciccardini nel rilevare i problemi che la cultura moderna non riusciva a porsi o a risolvere, si poteva certo vedere qui — più nettamente che negli articoli di Scassellati — come la distinzione tra Stato e società civile fosse sì tale da permettere un'azione di sviluppo specie nelle aree depresse, ma anche come questa azione di mobilitazione delle coscienze, di conoscenza della situazione (le inchieste), di azioni in uno spirito nuovo, aveva sempre come fine lo Stato e la costruzione di istituzioni: si partiva dalla società civile proprio per poter arrivare allo Stato. Il carattere polemico della risposta di Ciccardini non impedisce di affermare che questa era la prospettiva: perché la nuova civiltà doveva manifestarsi e concretarsi in istituti, in strutture. E questa rimase la prospettiva. Che era in fondo quella esclusivamente storica di Balbo: in questo interamente dentro la crisi moderna.

Ma nel secondo momento della rivista questa prospettiva non fu più così chiaramente e rigorosamente perseguita. Gli interventi di Baget potevano sembrare persino ambigui perché da una parte potevano avallare quella prospettiva, ma in realtà ne rivelavano un'altra.

Una nuova moralità

In questa linea vanno intesi anche alcuni contributi di Leonardi (103). Si era fin dall'inizio parlato di uno spirito nuovo, di moralità, nel senso di non-corruzione, non accettazione dell'individualismo e di ogni situazione ricattatoria e corruttoria. Ma ora il discorso si affrontava direttamente, non solo per dire che « la questione pregiudiziale » (104) era nella capacità dell'uomo nuovo di « continuamente e ininterrottamente desiderare e inventare e operare », non per il lucro personale bensì « per lo sviluppo della vita di tutti », ma soprattutto per affermare la distinzione tra l'ordine morale e

(103) Leonardi aveva già collaborato ai primi numeri della rivista con due articoli di critica letteraria, il primo in collaborazione con Piero Spalletti (che aveva qualche rapporto con il gruppo raccolto intorno a padre Delbono), *Lettera sui problemi della poesia* n. 1, ottobre 1953, pp. 21-22; *Poesia e impegno storico*, n. 3, dicembre 1953, pp. 30-32. Questi articoli, marginali nella storia della rivista, ebbero tuttavia qualche eco: cfr. E. Falqui, *La giovane poesia, Saggio e repertorio*, Roma 1956, pp. 23, 36, 458.

(104) C. Leonardi, *La questione pregiudiziale*, n. 8, maggio 1954, p. 2.

l'ordine politico. Al disordine civile non mette ordine lo Stato, « né... lo Stato ai vertici..., né nel momento in cui si genera, si costruisce, dal basso (come qualcuno potrebbe aver equivocato dai nostri precedenti discorsi) » (105). Incominciare dal basso dello Stato è l'unica strada per « rifare lo Stato, non per ritrovare l'ordine morale ». Non era questa una posizione contraddittoria rispetto a quella di Ciccardini, ma manifestava una linea diversa, tesa a distinguire tra un'azione rivolta in ultima analisi all'esterno dell'uomo, e un'azione che avesse riferimento all'ordine morale. E « la strada per ritrovare l'ordine, per dare effettiva possibilità alle tensioni umane di non morire, ma di manifestarsi, di diventare da ignote note, non è... quella della politica, è la strada della moralità », e « una moralità non si crea in riferimento ad un sistema sociale, ... ma in riferimento alla verità », che è criterio « insopprimibile nell'uomo » e si configura, nei rapporti tra uomo e uomo, come giustizia.

Se è così, il problema morale si pone « partendo dal riconoscimento di una contraddizione » tra il proprio desiderio di perfetta convivenza e il dato esistente che la nega; perciò « il desiderio di superarla » è « illusorio » se si accetta « il dilemma tra un giudizio totalmente catastrofico del dato esistente e un totale rinnovamento »: l'uno moralistico, l'altro utopistico. La moralità, « il *quid agendum*, se si crea sul piano della verità », non si pone come una legge esterna, ma « ha per criterio la ricerca dell'ordine che è immanente al dato storico pur sotto l'agitarsi del disordine; e consiste nell'accettare di compiere le azioni che sono richieste da questa immanente razionalità. E' questa la prima condizione per fare coscientemente la storia: rimettersi a ricercare l'ordine vuol dire caricarsi di tutte le potenziali conseguenze: dagli atteggiamenti alle opere ». L'azione morale in questo senso è sempre possibile, non è impedita dalla crisi, ed è la vera azione umana di sviluppo perché consiste nel riportare le proprie tensioni, i propri desideri, il futuro proprio e di tutti entro un ordine visibile, legando così passato e futuro con il medesimo segno. E' possibile anche oggi « uscire dall'ordine per ritrovare l'ordine, ... sul piano della moralità. Un'azione morale è possibile, perché sotto il disordine esiste sempre una razionalità del dato e della storia: esiste sempre una zona di risorgente spontaneo ordine, di insopprimibile ordine, in quanto è direttamente legato alla natura e alla Provvidenza. E' solo questo legame che sostiene le tensioni e la moralità di ognuno ».

L'ordine dunque è più forte del disordine, perché inerisce alla stessa natura dell'uomo ed è segnato dalla presenza divina: la moralità consiste nel riconoscere e nel porsi in quest'ordine. L'ordine storico si fonda e inizia nella moralità, dipende da essa, ma la moralità non si fonda sulla situazione storica: la distinzione tra azione ordinante e azione strutturale (di vertice o di base) appare qui totale. I rapporti tra i due tipi di azione sono certo molteplici e persino oscuri: chi accetta la strada della « moralità » deve pagare « il prezzo della crisi », cioè « la sofferenza... di non riuscire a vedere lo svolgimento complessivo delle azioni umane » nell'ordine, e quindi rinunciare anche alla misura della « esatta incidenza personale ». Questa posizione era dunque vicina a quella di Baget, e ne rendeva

(105) C. Leonardi, *L'uomo, la moralità e lo Stato*, n. 10-11, luglio-agosto 1954, p. 2.

esplicite le dimensioni teoriche (106). Certamente essa dava una risonanza cristiana ad alcune ipotesi derivate dallo schema balbiano, ma ne rappresentava anche la contraddizione formale ed esplicita (107).

Chiesa e utopia

Ma a questo punto Balbo chiudeva l'esperimento della rivista, accusando la redazione, non più di azione rivoluzionaria fuori-tempo, ma di eresia semipelagiana (108): per lui *Terza generazione* stava manifestando la eretica fiducia che la perfezione dell'uomo in Dio dava all'uomo una capacità di bontà tale da trasformare il mondo. In realtà l'accusa nascondeva l'impossibilità per Balbo di accettare il principio che è la fede a vincere il mondo, con quanto ne poteva seguire, e quindi il timore che la rivista assumesse una veste ecclesiale vera e propria. Il problema di Balbo restava un altro, quello di uno sviluppo umano, dalla struttura statale alle strutture teoretiche del pensiero: egli non vedeva come possibile un'azione cristiana che avesse una diretta rilevanza storica né un'azione storica che non fosse riducibile a quelle strutture. I problemi che erano emersi lo inducevano poi a credere che non si era creata, nemmeno tra i redattori, quell'unità di generazione che era considerata, nelle sue ipotesi, la premessa dello sviluppo. La chiusura si fece inevitabile, perché una ripresa della linea di Scassellati non aveva senso all'interno del gruppo di Balbo, e continuare in quella ecclesiale di Baget, non ancora compiutamente formatasi, risultava prematuro (109).

L'esperimento così si chiuse, alla fine del 1954, più esattamente all'

(106) T. Cortese, *"Terza generazione" e "Ordine civile": il problema dell'autogoverno*, in *L'ordine civile*, I, 4 (1959), pp. 17-18, vede (p. 17) nella rivista tre componenti: una morale (legata a Baget e Leonardi), una culturale (di cui si faceva voce Ciccardini) e una politica (promossa da Scassellati e Ugolini). Ma l'articolo riguarda meno l'esperienza di *Terza generazione* e più la possibilità di un'autocoscienza dei cattolici, come anche *L'ordine civile* proponeva.

(107) A Leonardi sono dovuti anche: *La resistenza nella tradizione culturale europea*, n. 10-11, luglio-agosto 1954, pp. 38-39; *Nessun eroismo ma una rinnovata moralità nel lavoro di ogni giorno*, n. 12, settembre 1954, pp. 2-3. Fuori luogo apparve anche allora l'osservazione polemica di C. Maccari, *Errori che possono mutarsi in catastrofe*, in *Bollettino del clero romano*, XXXV (1954), 111-122, dove a p. 119 si parla di *Terza generazione* come di un fenomeno d'« irrequietezza », e si teme che la rivista possa rappresentare l'entrata nel comunismo di un gruppo di giovani venuti dal mondo cattolico (« e non sarà inutile avvertire che tra i collaboratori di *Terza generazione* c'è pure Claudio Leonardi che... è ancora condirettore di *Ricerca*, organo ufficiale della Fuci »). Era vero l'opposto, come s'è detto più sopra. Un cenno alla collaborazione di elementi provenienti dalla Fuci è anche in T. Buongiorno Veroi, *La federazione universitaria cattolica*, in *Il Veltro*, VIII (1964), p. 193.

(108) Il termine era forse di Giuseppe Dossetti, con cui Balbo era allora in contatto. Cfr. anche la nota seguente.

(109) I lavori critici su *Terza generazione* che abbiamo ricordato, si fermano di solito alla lettura della "Presentazione" e di pochi altri articoli, senza riuscire a comprendere il valore della rivista nel suo complesso e soprattutto senza coglierne la storia. Più approfondito è il breve saggio del Garruccio già cit., in cui (a parte un discutibile parallelo tra *T.G.* e i tentativi dell'Unione goliardica italiana) non si trova una vera storia dell'iniziativa, ma una attenta panoramica della sua tematica. Il saggio più ampio e meglio informato e impegnato resta sempre quello di T. Buongiorno Veroi, *Terza generazione*, in *Il Veltro*, VIII (1964), pp. 669-684, anche se nei limiti riscontrati nel

inizio del 1955 (110). Fu determinante per Balbo perché egli capì, in questa breve, intensa esperienza, non solo che la sua ipotesi congiunturale era improponibile, ma che tutta l'ipotesi strutturale, legata ai cinque sistemi, non reggeva: e Balbo doveva rinunciarvi, sciogliendo l'anno dopo il suo gruppo « rivoluzionario ». Ma l'esperimento fu importante, non solo per chi l'aveva compiuto, ma per la storia dell' autocoscienza cristiana moderna. Perché *Terza generazione* segnava, con Balbo, il sorgere del primo esperimento utopistico post-ideologico: per la prima volta si tentava di delineare e mettere in atto uno schema di totale rinnovamento e di tensione verso una società perfetta, non più secondo gli schemi ideologici moderni, ma partendo dalla negazione di essi, anche dell'ideologia derivante dalla dottrina sociale cristiana. L'esperienza pluri-ideologica di Balbo vi era giocata tutta. Ma il tentativo rivelava ben presto il suo limite radicale: di voler partire da zero: e cioè ingenerava componenti moralistiche e attivistiche, e dunque nuove illusioni. Si voleva superare il sistema con uno spirito e un'azione nuovi non-individualistici, creando una diversa realtà. Di fatto si finiva per costruire ancora una volta una struttura, che permetteva sì un maggior movimento, ma non poteva soddisfare le radicali tensioni maturate nella storia.

Il sistema era obiettivamente e moralmente più forte. Il segno di questo è anche nel fatto che, chiusa la rivista, tutti rientrarono nel sistema, un po' come se nulla fosse successo. Non sta a noi ora estendere questa indagine oltre il 1954, ma ci pare che la presenza di Balbo nell'Iri (111), che iniziò

Garruccio. Solo la Veroi accenna al fatto che, rimanendo Balbo « il vero protagonista » della rivista vi furono due momenti, legati il primo a Scassellati, il secondo a Ciccardini, Baget e Leonardi (p. 670), ma senza poi cercare, dei due momenti, valore e significato. La Veroi si pone espressamente dei limiti, non volendo fare la storia di *Terza generazione* ma cercando di delineare « i motivi di fondo ». E questa limitazione si osserva nelle conclusioni: Balbo chiuse la rivista riscontrandovi un « errore pelagiano » e la Veroi ritiene, come anche fu, che la fine della rivista coincida con una « autocritica » di Balbo, ma questa si collocava in una divergenza di opinioni che si era andata creando tra i redattori, perciò in una divergenza obiettiva. Così quando la Veroi conclude, dicendo: « Se Balbo stesso nell'ultimo scritto filosofico riaffermà la legittimità di una via razionale di procedere che dalla Rivelazione acquisti forza ma non mutui concetti e risultati, altri si volgeranno più tardi ad un approfondimento essenziale religioso, ad una via mistica », non mi pare che dia un giudizio entro cui possa, per esempio, comprendersi propriamente la linea intravista e poi sviluppata da Baget.

(110) La rivista non fu chiusa se non dopo numerose riunioni, indette da Balbo, cui parteciparono tutti i redattori e parte anche del gruppo « rivoluzionario » di Balbo. Si tennero almeno 6 riunioni tra il 7 e il 24 gennaio 1955, se i miei appunti sono completi. A questa data era già da tempo stato composto e corretto in bozze impaginate il n. 13, che comprendeva: B. Ciccardini, *Il problema dell'indipendenza nazionale e le iniziative di base* (pp. 2-5); M. Leonardi, *I giovani di Isera (Trentino) per una iniziativa nel loro paese* (pp. 6-11); P. Ugolini, *Una iniziativa giovanile per lo sviluppo della campagna: la cooperativa Pradaglia di Isera* (pp. 12-19); G. Romanello, *Le scuole di istruzione professionale a Torino* (pp. 20, 22, 24); *Tempo perduto a Pomarico* (pp. 21, 23, 25); *Il problema di Trieste dopo gli accordi di ottobre.* Antologia di testi con una introduzione di C. Casucci (pp. 26-32); C. Triscoli, *I circoli del cinema e della cultura nazionale* (pp. 32-34); M. Albertini, *Dalla fase utopistica alla fase realistica dell'idea federalista* (pp. 35-36); L. Nicastri, *Relazione al circolo di cultura F. De Sanctis* (pp. 37-38); L. Crocenzi, *Un esperimento a Fermo* (pp. 39-40). Ma si era anche preparato un piano di lavoro e raccolto materiale per il n. 14 (in buona parte allestito) e per il n. 15.

(111) Cfr. *Opere*, pp. XVII-XVIII.

poco dopo, come la sua ultima produzione siano le tappe meno significative della sua attività, e rappresentino l'emergere più vistoso del suo limite laicistico, per cui la sua figura, pur umanamente così nobile, appare alla fine come quella di un cattolico liberale in ritardo, tenuta con tutta dignità e con grande apertura ideologica (112). I suoi amici ripresero le vie dei partiti politici e dei grandi istituti socio-economici statali: tutti accettarono di nuovo l'aborrito riformismo. A dimostrazione che l'utopia non ha più spazio se non quello concesso alla violenza delle armi.

Ma *Terza generazione* ha anche un altro significato: il comparire, nell'autocoscienza cristiana, della Chiesa come una presenza totale per il cristiano, in cui si risolve anche ogni problema e ogni tensione storica. Ma non più appunto per via strutturale, ma per via profetica, il giudizio e la guida della storia fondandosi sull'escatologia. Anche Baget, che aveva iniziato ad accennare a questa problematica, rientrò nel sistema dopo che *Terza generazione* fu chiusa. Ma fu il solo a riprendere il discorso, nel 1957, e con una netta coscienza spirituale. Nella sua collaborazione al *Quotidiano* e poi in *Ordine civile* (cui collaborò solo Leonardi tra quelli che avevano partecipato a *Terza generazione*) (113), Baget riprese e svolse un discorso puramente ecclesiale ma che prendeva ad oggetto la situazione civile. La continuità tra *Terza generazione* e *Ordine civile* è evidente, e solo un atteggiamento polemico o preconcetto può comprendere l'azione di Baget come reazionaria, conservatrice, integralista. In realtà egli si poneva, cosciente della grave crisi dell'epoca moderna e in particolare dello Stato italiano, contro la Democrazia cristiana e usava dei soli mezzi pratici che gli dava la situazione (la destra del mondo cattolico) per cercare di rompere l'unità del partito cristiano e con ciò di portare in una fase di crisi generale lo stesso partito, tanto più che l'alleanza progettata con il Partito socialista significava l'egemonia nella Democrazia cristiana della cultura moderna. Ma questa azione di Baget non può appunto chiamarsi politica in senso stretto ed abituale, perché non mirava a costruire una forza politica, ma solo a distruggerla nel nome della tradizione cristiana, ed esercitando palesemente non il giudizio politico ma profetico; manifestando la contraddizione esistente e sempre maggiore tra la Chiesa e la Democrazia cristiana.

Da questa linea Baget non poteva più tornare indietro, perché gli apriva la possibilità di intravvedere una presenza del cristiano nella storia. Se all'inizio della rivista l'errore moderno appariva come un dare « tutto alla politica », alla fine la sola alternativa alla politica era apparsa la Chiesa, non nel senso d'un rifiuto semplice dell'azione umana, ma nel senso che solo un'azione teandrica è sufficiente a guidare e illuminare la vita dell'uomo e della storia.

CLAUDIO LEONARDI

---

(112) Mi dice Gianni Baget Bozzo di avere sostenuto la stessa tesi, in un articolo su *Il popolo* del 1962 (che non ho avuto il tempo di ritrovare), a proposito di Franco Rodano e del suo ruolo nella cultura italiana del dopoguerra.

(113) Mi sembra che, pur ricordando *Terza generazione*, non comprendano il problema G. Sofri e F. Traniello, *Tra Gedda e Machiavelli: l'Ordine civile*, in *Il Mulino*, n. 91 (1959), pp. 205-214.

SPERANZA CRISTIANA E SPERANZE SECOLARI

E' noto che la teologia è « fides quaerens intellectum »: è la fede che cerca di acquisire una migliore comprensione di se stessa sul piano della ragione. Per conseguire tale obiettivo essa si vale necessariamente di categorie umane, le quali possono essere categorie metafisiche (come essere, natura, persona, verità, bontà, bellezza, eccetera) oppure storiche, esistenziali, scientifiche, politiche, antropologiche. La scelta di un tipo di categorie piuttosto che un altro dipende in larga misura dall'ambiente culturale nel quale un autore svolge la sua riflessione teologica: se l'ambiente è caratterizzato da una mentalità metafisica, egli si varrà di categorie metafisiche, se invece è dominato da una mentalità storica, oppure esistenziale, scientifica, eccetera, egli adopererà categorie storiche, esistenziali, scientifiche.

Ora, poste queste premesse, ci domandiamo: in che prospettiva e secondo quali categorie l'uomo moderno considera se stesso?

Nei periodi immediatamente successivi alle due guerre mondiali, davanti allo sfacelo materiale e spirituale dell'Europa e del mondo, aveva preso piede un'interpretazione dell'uomo e delle cose di marca squisitamente essenzialista, le cui categorie dominanti erano la disperazione, l'angoscia, la nausea, eccetera. I teologi di quei periodi (Barth, Tillich, Gogarten, Niebuhr, Guardini, Bultmann) trovarono le categorie esistenziali singolarmente appropriate al fine di rendere intelligibile il messaggio cristiano all'uomo contemporaneo. E, così hanno sviluppato tutta una serie di teologie in chiave esistenziale.

Ma, negli anni sessanta e settanta, la visione che l'uomo dell'Europa continentale e anche del resto del mondo ha di se stesso non è più quella dell'esistenzialismo. Ormai egli è uscito dal terrore e dall'angoscia delle due guerre mondiali che gli avevano procurato quella visione tetra, disperata, nichilistica della vita, che aveva trovato espressione nella filosofia esistenzialista. Portato dalle conquiste spaziali, dal progresso tecnico ed economico e da un benessere sempre più grande, egli ha raggiunto una visione ottimistica delle cose, una visione tutta proiettata verso il futuro, da cui si attende livelli di felicità sempre più alti.

Davanti a tale visione ottimistica e futuristica delle cose, numerosi teologi (chiamati « teologi della speranza ») si sono persuasi che la traduzione del messaggio cristiano nel linguaggio dell'esistenzialismo sia divenuta inattuale e hanno cercato di elaborare una nuova traduzione assumendo come principio ermeneutico la speranza, l'escatologia, l'utopia.

La categoria assunta dai teologi della speranza è una categoria squisitamente antropologica. Infatti l'uomo è un essere che spera: egli è essenzialmente proteso verso il futuro, dal quale attende la sua piena, perfetta

realizzazione. La speranza connota e distingue l'uomo dagli altri esseri altrettanto bene quanto la ragione, la libertà, la parola, la scienza, la tecnica. Per cui oltre che come *homo sapiens, homo liber, homo loquens, homo faber* egli può essere legittimamente definito anche come *homo sperans.* Ciò è stato messo in luce in maniera inequivocabile e definitiva da vari filosofi del nostro secolo, in particolare dai cattolici Gabriel Marcel e Josef Pieper e dai marxisti Ernst Bloch e Roger Garaudy (1), i quali hanno mostrato che « l'uomo, in forma originaria, vive unicamente teso al futuro »; « l'uomo è la creatura per essenza che si protende nel possibile che gli sta di fronte »; « l'uomo è la potenzialità reale di tutto ciò che nella sua storia è divenuto e soprattutto di ciò che egli con illimitato progresso può ancora divenire » (Bloch); la speranza è la risposta all'inquietudine umana, ossia a quella condizione di cattività e di prova in cui l'uomo si trova immerso. Paradossalmente, quanto più grande è la sua coscienza della vita come prova, come cattività, tanto più egli è in grado di sperimentare l'insorgere della speranza, « di vedere lo splendore di quella luce misteriosa e velata che illumina proprio il centro del luogo di inabitazione della speranza » (Marcel).

Non v'è dubbio, quindi, che la scelta della prospettiva della speranza, nel proporre il messaggio cristiano all'uomo moderno, un uomo che a tale prospettiva è ancor più sensibile dell'uomo di altre epoche, è senz'altro indovinata. Ma è anche una scelta valida dal punto di vista dell'ortodossia, ossia corrispondente alla natura stessa del messaggio di Cristo, che è essenzialmente un messaggio di speranza. Paolo dice che i cristiani si distinguono da coloro che « non hanno speranza » (*1 Tess.* IV, 13). La *Seconda Lettera di Pietro* (III, 15) assegna ai discepoli il compito di « essere pronti a rendere soddisfazione a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi ». La fede cristiana implica la speranza, come risulta dalla classica definizione che della fede dà la *Lettera agli Ebrei* (XI, 1): « La fede è la realtà delle cose sperate e convincimento di cose che non si vedono ». La speranza mette in evidenza in forma incisiva la condizione del cristiano e della Chiesa: condizione di pellegrinaggio, di itineranza, la condizione di chi ha cognizione del traguardo verso cui si muove, ma che è consapevole di non averlo ancora raggiunto e non ha neppure la matematica sicurezza di raggiungerlo.

Sono stati questi due convincimenti: a) che l'uomo moderno è fortemente segnato dalla speranza; b) che tutta la rivelazione biblica riveste il carattere della speranza, ad indurre numerosi teologi del nostro tempo ad elaborare una teologia della speranza.

Il movimento della teologia della speranza ha avuto inizio in Germania quando l'esistenzialismo cominciò a dare segni di stanchezza e a mostrare che non rispecchiava più il modo di autocomprendersi caratteristico dell'uomo degli anni sessanta e, nel medesimo tempo, per opera di Ernst Bloch si veniva sviluppando una filosofia ispirata alla speranza. Questo filosofo marxista ha potuto suscitare l'interesse di teologi cristiani soprattutto perché ha modificato sostanzialmente il pensiero di Marx su due

(1) Sul pensiero di questi autori cfr B. Mondin, *Speranza, salvezza, infallibilità*, Coines, Roma 1972, pp. 65-102.

punti di capitale importanza: la concezione dell'uomo e la valutazione della religione.

Quanto all'uomo, anche Bloch lo concepisce come essenzialmente alienato, ma non per motivi economici, politici e sociali, come aveva insegnato Marx, bensì per ragioni ontologiche: « L'uomo è alienato perché, come l'universo di cui fa parte, è essenzialmente incompiuto ed è teso tassativamente verso il suo compimento ». « L'uomo è la creatura, per essenza, che si protende nel possibile che gli sta di fronte ». La radice suprema di tutte le cose per Bloch non è né lo spirito né il pensiero, né la sostanza né l'essere, ma il possibile, e per possibile egli intende il « non-ancora », l'incompiuto suscettibile di compimento, « un'apertura che è conseguenza di una condizione non ancora del tutto sufficiente e quindi che si prospetta più o meno inadeguata ». Da questa radice suprema si sviluppa tutta la realtà e lo sviluppo avviene attraverso due fattori, uno soggettivo (l'uomo) e uno oggettivo (il mondo). Il non ancora dell'essere soggettivo ed oggettivo, ossia il possibile, è la matrice ultima della speranza e della utopia. La prima esprime la certezza del fine; la seconda traduce in figure concrete tale fine.

Quanto alla religione, Bloch non vede più in essa l'oppio del popolo come Marx, ma piuttosto un valido sostegno della speranza umana. Essa funge da sostegno in due modi: visualizzando in forma utopistica l'estrema possibilità dell'uomo, contribuendo alla critica e alla contestazione di quelle situazioni attuali che impediscono all'uomo di muoversi verso il futuro. La religione, secondo Bloch, è la sfera in cui l'essere umano, ancora incompleto, proietta la sua brama perenne d'un'esistenza riconciliata. Ciò che è veramente essenziale alla religione non è il culto della Trascendenza ma la proiezione dell'uomo verso il futuro. Essa si fonda sul carattere di realtà in divenire proprio dell'uomo e del mondo.

Il fondatore e il più geniale espositore della teologia della speranza è Jürgen Moltmann, un protestante di Amburgo, che dopo essere stato per qualche anno professore di teologia sistematica nella facoltà di teologia evangelica dell'Università di Bonn, è ora docente di teologia all'Università di Tubinga. La sua opera principale porta il titolo eloquente *Theologie der Hoffnung* (teologia della speranza) (2). Essa è il primo esempio d'una lettura del messaggio cristiano in chiave di speranza (o come si usa anche dire, in chiave escatologica). Ma il tentativo del Moltmann non restò isolato. Sul suo esempio molti altri teologi, sia protestanti che cattolici, hanno tentato di effettuare un'interpretazione del messaggio cristiano assumendo come principio ermeneutico la speranza. Per la Germania ricordiamo G. Sauter, W. Pannenberg, J. B. Metz, F. Kerstiens, J. Pieper; per l'Olanda, H. Berkhof e E. Schillebeeckx; per gli Stati Uniti, H. Cox e C. Braaten; per l'America latina, R. Alvese e G. Gutierrez; per la Spagna, J. Alfaro; per la Francia, R. Laurentin, J. Galot e F. Queré; per l'Italia, A. Di Giovanni e B. Mondin (3).

---

(2) Prima edizione tedesca, Kaiser Verlag, Monaco 1964; tr. it., Queriniana, Brescia 1970.

(3) G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Futuro e promessa. Il problema

In questa circostanza, ovviamente, non ci è consentito né di riassumere il pensiero dei singoli autori e neppure di effettuare un'esposizione organica di tutta la teologia della speranza. Ci limiteremo ad un breve cenno su qualcuno dei punti maggiormente significativi (4).

Il mistero centrale del cristianesimo per la teologia della speranza è la resurrezione. Questa, per i teologi della speranza, non è un semplice fatto da ricordare e da commemorare, ma un evento a partire dal quale la storia cristiana ha avuto e continua ad avere origine. La risurrezione non confina nel passato ma proietta verso il futuro, non fa del credente un uomo che ha il proprio Dio dietro le spalle ma piuttosto sempre dinanzi. La Risurrezione, infatti, non è un evento del passato, in sé concluso, a cui non posso far altro che richiamarmi, ma è il segno della vittoria della vita sulla morte, la promessa che il nuovo prevale sul vecchio, il futuro sul passato. Dal momento della Risurrezione il cristiano è un uomo che guarda avanti, in attesa che il Signore ritorni; è un uomo che aspetta che il Regno di Dio si realizzi totalmente; in una parola è un uomo che spera. E la speranza del cristiano è trascendente. Egli non la fonda su nulla di ciò che è umano, né attende che essa si realizzi qui; egli l'aspetta come un dono che gli viene da Dio, che si compirà alla fine dei tempi, anche se sa che già qui, in questo mondo, essa traspare.

Per questo la teologia della speranza pone al proprio centro l'escatologia: è infatti a partire da quella promessa, che solo alla fine dei tempi si realizzerà totalmente, che anche il presente dev'essere inteso. Si ottiene così anche una revisione del concetto di fede: avere fede significa sperare in quelle realtà dischiuse dalla risurrezione e sperarvi con una speranza capace di anticiparle e di renderle presenti.

Insieme al concetto di fede subisce una notevole trasformazione anche il concetto di rivelazione. Mentre la teologia tradizionale vedeva in essa soprattutto l'aspetto epifanico, di manifestazione di Dio: la rivelazione riguardava qualcosa che è accaduto nel passato e ha svelato una volta per sempre qualche aspetto del mistero di Dio; la teologia della speranza, nella rivelazione, considera soprattutto l'aspetto prolettico, di anticipazione, intendendo la rivelazione come disvelamento di Dio in forma di promessa. Ciò vale anche per la rivelazione del Cristo: « La rivelazione del Cristo risorto non è una forma di epifania dell'eterno presente; essa esige invece

---

del futuro nella presente discussione teologica e filosofica), Zwingli Verlag, Zurigo 1965; W. Pannenberg. *Il Dio della speranza,* Dehoniane, Bologna 1969; J. B. Metz, *Per una teologia del mondo,* Queriniana, Brescia 1969; F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (la speranza come elemento strutturale della fede), Grünewald Verlag Mainz 1969; J. Pieper, *Speranza e storia,* Morcelliana, Brescia 1969; H. Berkhof, *Wellfounded Hope* (Speranza bene fondata), John Knox Press, Richmond 1969; E. Schillebeeckx, *Dio futuro dell'uomo,* Edizioni Paoline, 1970; H. Cox, *Non lasciatelo al serpente,* Queriniana, Brescia 1969; C. Braaten, *The Future of God* (Il futuro di Dio), Harper & Row, New York 1969; R. Alves, *Teologia della speranza umana,* Queriniana, Brescia 1971; J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo,* Queriniana, Brescia 1971; G. Gutierrez, *Teologia della liberazione,* Queriniana, Brescia 1972; R. Laurentin, *Nouvelles dimensions de l'espérance* (Nuove dimensioni della speranza), Editions du Cerf, Parigi 1971; J. Galot, *Il mistero della speranza,* Cittadella, Assisi 1971; F. Queré, *Le dénuement de l'espérance* (La miseria della speranza), Editions du Seuil, Parigi 1972; B. Mondin, *Speranza, salvezza, infallibilità,* Coines, Roma 1972; A. Di Giovanni, *Escatologia, speranza e storia,* Sortino, Messina 1972.

(4) Sui singoli autori cfr B. Mondin, *I teologi della speranza,* Borla, Torino 1970.

che la rivelazione venga compresa come apocalisse del futuro promesso dalla verità » (5).

Tra le innovazioni più significative della teologia della speranza c'è da registrare quella relativa al concetto di Dio. Al Dio che deriva dalla metafisica greca e dal razionalismo moderno, un Dio statico, chiuso nella propria eterna immutabilità e assoluta trascendenza, la teologia della speranza sostituisce un Dio che è potenza del futuro: il Dio di Abramo viene in effetti riconosciuto nel ritmo di una storia in cui le promesse divine aprono un nuovo futuro. Il Dio dell'esodo e della risurrezione è il « Dio della speranza » (*Rom.* XV, 13). Il Dio che ci viene presentato non è il Dio dell'eterno presente, ma il Dio sempre fedele. L'eternità di Dio non è l'immutabilità del suo essere, ma la sua costante, incrollabile fedeltà alle promesse fatte all'uomo. « Quando Dio, nella fedeltà alla promessa che ha fatto, mantiene ciò che ha promesso di essere, si rende conoscibile e manifesto come il medesimo e identico soggetto. Non si può dunque intendere "Dio stesso" come riflessione sul suo "esser-io" trascendente, ma come il suo "essere-lo-stesso" nella fedeltà storica alle sue promesse. Se Dio riconosce il suo patto e le sue promesse facendole proprie, confermandole, rinnovandole, continuandole e adempiendole, egli riconosce Dio, riconosce se stesso. Nel dimostrare la sua fedeltà alla storia egli si rivela » (6). « Il Dio della Bibbia è Dio solo in quanto si rivela come Dio: non sarebbe il Dio dell'universo, se non risultasse il Signore dell'universo. Ora, questa signoria è, per l'attesa di Israele e del Nuovo Testamento, cosa del futuro. Non significa questo che Dio ancora non è, ma sarà? In ogni caso, egli è nella misura in cui il futuro ha potere sul presente, perché il futuro determina ciò che si sviluppa dal presente. In quanto potenza del futuro, Dio non è una cosa, un oggetto esistente che l'uomo potrebbe distanziare e superare. Egli non appare più né come un essere fra gli altri esseri né come il tranquillo fondo di tutto l'essere... Come potenza del futuro, il Dio della Bibbia è e sarà superiore ad ogni discorso su di lui e, perciò, ha superato ogni concetto di Dio » (7).

Un altro punto qualificante della teologia della speranza è l'importanza che essa assegna all'impegno della Chiesa e del cristiano in questo mondo. Si tratta di un impegno fondamentale, perché il mondo non è estraneo al Regno di Dio, ma, al contrario, è un suo elemento costitutivo essenziale: il Regno di Dio è destinato ad abbracciare anche questo mondo, trasfigurandolo. In concreto la Chiesa e i singoli cristiani assolvono il loro impegno nei confronti del mondo promovendo la giustizia, l'amore, la pace, la libertà, perché tali sono le caratteristiche del Regno di Dio. Ciò significa che l'azione della Chiesa non ha carattere privato e individualistico, bensì sociale e politico. « La Chiesa non esiste per se stessa, non esiste per affermare se stessa ma per affermare la storia della salvezza promessa a tutti. La speranza che essa annuncia non è la speranza nella Chiesa, ma la speranza nel Regno di Dio » (8). Ora, la speranza nel Regno di Dio

(5) Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, p. 81.

(6) Moltmann, *op. cit.*, p. 117.

(7) Pannenberg, *op. cit.*, p. 37.

(8) Metz, « I rapporti tra la Chiesa e il mondo alla luce di una teologia politica », in *Teologia del rinnovamento*, Cittadella, Assisi 1969, p. 272.

fa mettere in questione e respingere lo stato attuale delle cose, uno stato pieno di discriminazioni, di ingiustizie, di oppressioni. « Con la sua promessa escatologica, di fronte ad ogni concezione astratta del progresso e a qualsiasi ideale umanitario astratto, la Chiesa fa crollare i tentativi di considerare l'individuo che vive nel momento attuale come un materiale o un mezzo per la costruzione di un avvenire tecnologico interamente pianificato. Essa si erge contro il tentativo di non considerare l'individuo se non in funzione di un'evoluzione sociale diretta dalla tecnica » (9). « Il messaggio cristiano dell'attesa offre la stimolante possibilità di superare costantemente le limitazioni della situazione presente. Essa contiene una critica permanente dello stato attuale; istituzioni secolari, strutture sociali nonché la mentalità che le guida » (10). Ma nei confronti della società e del mondo la Chiesa non può accontentarsi di svolgere solo una critica negativa, di denuncia dei mali, dei disordini, delle ingiustizie della situazione presente; essa si deve preoccupare anche di intraprendere un'azione positiva tesa alla realizzazione del Regno di Dio in questo mondo. Questa, come s'è visto, è un'esigenza intrinseca all'escatologia cristiana: « L'attesa escatologica non è un freno alla costruzione di un mondo umano ma un aiuto in quanto vi aggiunge motivi nuovi; è uno stimolo più intenso verso la costruzione di questo mondo e la promozione di tutte le nazioni perché l'*eskaton* ci spinge a creare un futuro migliore su questa terra » (11). L'azione positiva, ovviamente, può assumere molte forme, di cui le principali sono: l'incoraggiamento, il consiglio, l'assistenza, l'aiuto, la presentazione di progetti, la collaborazione.

A questo punto, dopo che abbiamo illustrato il senso della teologia della speranza, le ragioni del suo sorgere e le sue dottrine più caratteristiche, ci si domanderà: cosa si deve pensare di questo modo di fare teologia? E un'interpretazione attendibile, valida, ortodossa della Parola di Dio?

Abbiamo già riconosciuto che esistono importanti ragioni, di ordine apologetico e dogmatico, che militano a favore della teologia della speranza. Una lettura della Parola di Dio in chiave di speranza pare giustificata in sede dogmatica in quanto il messaggio cristiano è essenzialmente un messaggio di speranza e non si dà nessuna parte di esso che non abbracci anche la dimensione della speranza. Ma è anche giustificata in sede apologetica, perché l'uomo è sempre *homo sperans,* ma lo è in particolar modo l'uomo degli anni sessanta e settanta, così ostile al passato e a tutte le tradizioni ricevute dagli anziani, e, per contro, così fortemente proteso verso il futuro e tutto ciò che è nuovo.

Tuttavia, nei confronti delle varie elaborazioni della teologia della speranza effettuate fin qui, dobbiamo sollevare alcune gravi riserve.

Anzitutto non possiamo sottoscrivere il modo con cui vengono sistematicamente contrapposte l'escatologia all'epifania, la storia alla natura, il Regno di Dio alla Chiesa, come se l'epifania fosse incompatibile con la speranza (e non piuttosto il suo fondamento), la natura con la manifestazione di Dio (e non piuttosto il momento primo e più universale di tale

(9) *Ivi,* p. 277.

(10) Schillebeeckx, *God the Future of Man,* cit., p. 157.

(11) *Ivi,* p. 145.

manifestazione), la Chiesa col Regno di Dio (e non piuttosto lo stesso Regno di Dio in via di attuazione). Tali contrapposizioni hanno ragione d'essere nella prospettiva protestante, che è una prospettiva delle antinomie (o natura o grazia, o fede o ragione, eccetera), ma non nella prospettiva cattolica, che è una prospettiva dell'armonia (sia natura che grazia; sia fede che ragione, eccetera).

Un'altra grave riserva riguarda la disattenzione costante che si incontra nei teologi della speranza per il mistero del male, del peccato, della riprovazione, della condanna. Essi dimenticano che i profeti oltre che annunci di consolazione e di salvezza, spesso portano annunci di sventure e di castighi. Così, per esempio, Isaia proclama: « Guai alla nazione prevaricatrice, al popolo carico di iniquità, alla razza dei malfattori, ai figli corrotti! Hanno abbandonato Iahve, hanno abbandonato il Santo d'Israele, sono tornati indietro » (*Isaia* I, 4). Il messaggio profetico è sempre, in larga misura, costituito dall'annuncio della collera divina, del suo giudizio e della sua condanna. I teologi della speranza sembrano dimenticare che tra le verità escatologiche fondamentali figurano anche quelle del giudizio finale e dell'inferno. La disattenzione di queste verità porta i teologi della speranza a prospettare una conclusione ottimistica, trionfalistica della storia, come se si trattasse di una festa colossale, in cui tutti saranno proclamati vincitori e incoronati di gloria. Mentre invece sappiamo che le cose andranno in modo assai diverso: la fine avrà un carattere altamente drammatico: « Quando il Figlio dell'Uomo verrà nella sua gloria con tutti gli Angeli, allora si siederà sul trono della sua gloria. Tutte le genti saranno adunate dinanzi a lui ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai becchi, e metterà le pecore alla sua destra e i becchi alla sua sinistra. Allora il Re dirà a quanti saranno alla sua destra: Venite, o benedetti del Padre mio; possedete il Regno che vi è stato preparato fin dalla fondazione del mondo... Poi dirà a quelli di sinistra: Andate via da me maledetti, nel fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli » (*Mt.* XV, 31-41).

Perciò non si può guardare alla fine del mondo con una speranza ingenua e facilona, ma con una speranza piena di timore e trepidazione.

Nelle teologie della speranza elaborate recentemente c'è anche un altro punto molto importante che non viene illustrato con sufficiente chiarezza e precisione: quello della distinzione e dei rapporti tra speranza cristiana e speranza secolare. Che rapporto c'è, per esempio, tra la speranza dei marxisti e quella dei cristiani? L'attesa dei marxisti di una società perfetta in cui le distinzioni e divisioni di classe spariranno e tutti saranno egualmente felici, è diversa dalla speranza cristiana della comunità dei santi che godranno della visione beatifica di Dio per sempre; sono due speranze incompatibili tra di loro? Oppure la speranza marxista non è altro che una realizzazione anonima della speranza cristiana?

Nel passato s'è posto fortemente l'accento sull'antitesi tra speranza cristiana e qualsiasi altra speranza umana e secolare. Oggi c'è, invece, la tendenza a sottolineare l'affinità, anzi l'identità di fondo tra le speranze secolari e la speranza cristiana. Ciò è dovuto al clima di dialogo che si è instaurato nella Chiesa cattolica dopo il Vaticano secondo. In questo clima, lo spirito di comprensione e di tolleranza che si è impadronito di molti teologi, spesse volte, impedisce loro di esaminare con la dovuta attenzione teorie

e sistemi svolti da pensatori non cattolici. Essi muovono dal principio (che è vero soltanto in parte) secondo il quale ciò che conta anzitutto e soprattutto è l'intenzione e dall'altro principio che occorre far credito di buona intenzione a tutti. In tal modo, sotto la cortina fumogena delle buone intenzioni, essi passano sopra ad ogni distinzione anche le più essenziali, come quelle tra verità ed errore, tra bene e male, tra lecito ed illecito, tra onesto e disonesto.

E' pertanto necessario riconsiderare i rapporti tra speranza cristiana e speranza secolare, al fine di determinare gli elementi che le distinguono e quelli che le uniscono.

La speranza secolare si distingue da quella cristiana sia per i motivi su cui si basa che per gli obiettivi a cui mira.

Le ragioni su cui si fonda la speranza secolare sono ragioni essenzialmente empiriche, accessibili alla ragione, esplorabili scientificamente o quanto meno ipotizzabili filosoficamente. La speranza secolare ha fiducia nel futuro perché nel presente dispone di esperienze e di mezzi che le danno la garanzia di realizzare col tempo un progresso sempre più avanzato: la scienza, la tecnica, la cultura, l'economia, la politica sono i mezzi per realizzare tale progresso.

Gli obiettivi, poi, che alimentano la speranza secolare sono immanenti, inclusi nel tempo e costitutivi del mondo. La speranza secolare è sostenuta dalla prospettiva che in un futuro più o meno lontano, in questo mondo e non in un altro, ci sarà felicità per tutti, senza il pericolo di guerre e di ingiustizie, di malattie o di calamità. Kant ha posto come traguardo della speranza secolare la « città dei fini », Comte « l'umanità positiva », Nietzsche il « superuomo », Marx la « società senza classi ».

I motivi e gli obiettivi della speranza cristiana sono di un ordine essenzialmente diverso. Il suo fondamento non si situa nel presente ma, piuttosto, nel passato; si situa, inoltre, in avvenimenti e in verità che travalicano l'ordine dell'esperienza e della scienza. La sua fiducia non poggia su dati anonimi come la cultura, la scienza, la tecnica, la politica, l'economia, ma su di una persona, Gesù Cristo, e l'adesione a questa persona non è sostenuta da motivi di ordine scientifico e filosofico ma religioso e soprannaturale.

Anche per quanto riguarda gli obiettivi cui tende, la speranza cristiana si distingue nettamente dalla speranza secolare: il futuro migliore cui essa mira non è immanente, intra-storico, impersonale come quello verso cui si muove la speranza secolare. Il futuro della speranza cristiana non si realizza nel tempo come un suo sviluppo logico e naturale, come una sua estrapolazione spontanea, ma si attua mediante una *crisi* del tempo per cui questo viene sublimato nell'eternità; non si realizza nel mondo attraverso una convalida delle sue opere (anche se una certa convalida non può essere esclusa a priori), ma mediante una *crisi* del mondo e delle sue opere la quale comporta una trasformazione in cieli nuovi e terre nuove, come insegna la Scrittura; non si realizza soltanto per uno stadio dell'umanità, per una sola classe e per una determinata generazione di un lontano avvenire a spese di tutte le altre, ma per tutti gli uomini del passato, del presente e del futuro: tutti risorgeranno in Cristo.

C'è, infine, anche un'altra ragione per cui la speranza cristiana si di-

stingue dalla speranza secolare: essa riguarda i mezzi per tradurre in realtà ciò che la speranza attende.

I mezzi della speranza secolare sono, ovviamente, naturali, materiali, mondani: essi provengono dall'industria dell'uomo e dalle risorse della natura.

I mezzi, invece, su cui fa conto la speranza cristiana sono prevalentemente (anche se non esclusivamente) di ordine spirituale, soprannaturale, divino. La speranza cristiana sa certamente valersi di tutte le risorse di cui la natura e l'umano ingegno dispongono, ma sa bene che tali risorse sono essenzialmente inadeguate per il raggiungimento del traguardo verso cui tende. Per raggiungerlo essa deve far uso dei mezzi spirituali che Dio nella storia della salvezza ha già elargito e, inoltre, guardare supplichevole a lui, domandandogli di portare a compimento l'opera di redenzione e di sublimazione che ha intrapreso.

Posta questa chiara distinzione tra speranza cristiana e speranza secolare, ci dobbiamo chiedere come si deve comportare e che cosa deve fare la speranza cristiana, che è la nostra, nei confronti della speranza secolare. Deve combatterla, scomunicarla, esorcizzarla? Oppure deve dialogare con essa, farla propria, convertirla, sublimarla?

In che rapporto si trovano la speranza cristiana e la speranza secolare? C'è dicotomia completa, contrapposizione, antitesi totale? Oppure tra queste due speranze c'è qualche punto di incontro?

Questa è una questione molto ardua, come si può arguire anche dalle soluzioni assai disparate che le sono state date. Secondo molti autori (Kierkegaard, Barth, Niebuhr e la maggior parte dei teologi protestanti) fra le due speranze non esiste alcuna possibilità di incontro, di dialogo, e di conciliazione, perché la speranza secolare è frutto dell'orgoglio umano e del peccato, mentre la speranza cristiana è frutto della grazia e della fede. Invece, secondo altri autori (Rahner, Teilhard de Chardin, Guardini, Chenu, e quasi tutti i teologi cattolici, seppure con accenti e sfumature diversi), tra le due speranze non esiste una assoluta incompatibilità, almeno in linea di principio, ma un rapporto di attrazione reciproca, come tra grazia e natura, tra fede e ragione. Come la grazia non viene per distruggere la natura ma per guarirla ed elevarla, così la speranza di Cristo non viene per distruggere la speranza secolare ma per sublimarla e perfezionarla.

A me pare che la via da seguire per cercare una soluzione a questo arduo quesito sia anzitutto quella di distinguere fra una speranza secolare dogmatica o chiusa e una speranza secolare possibilistica o aperta. Chiamo speranza secolare chiusa quella basata su una ideologia materialistica o immanentistica, la quale reclami per sé tutto l'uomo. Chiamo invece speranza secolare aperta una speranza che, pur avendo come obiettivo immediato un regno di felicità costruito dall'uomo per l'uomo in questo mondo, non neghi o meglio non escluda la possibilità di un regno di felicità di un altro ordine e realizzabile con altri mezzi.

Posta questa distinzione, è possibile indicare quali sono i compiti della speranza cristiana di fronte alla speranza secolare. Se si tratta di speranza secolare chiusa o dogmatica, la speranza cristiana deve assumere un atteggiamento di ferma opposizione e di severa critica. Non lo farà con toni aspri e polemici, ma con accenti di comprensione e di carità. Però con una tale speranza non si può adottare il metodo del dialogo. Infatti il cristiano

non deve diventare utopista con gli utopisti e tanto meno ateo con gli atei (come pretendono i teologi della « morte di Dio » ed altri teologi cosiddetti progressisti). Di fronte alle speranze secolari chiuse, la speranza cristiana ha come compito cercare di convertirle.

Invece, allorché si tratta di una speranza secolare aperta, il compito della speranza cristiana è quello di sostenerla, di illuminarla, di dirigerla in maniera che il suo cammino sia più diritto, più sicuro e più spedito; deve criticarla, ammonirla e spronarla quando tentenna, indugia oppure si arresta.

In conclusione, la speranza cristiana non deve mortificare o soffocare la speranza secolare aperta, ma la deve guidare verso l'ultima meta cui è destinata e alla quale intimamente aspira, ma che da sola non può raggiungere.

Volendo a questo punto riassumere, in poche parole, il significato escatologico del messaggio cristiano, mi pare che esso abbracci le seguenti verità.

a) *Il cristianesimo è una religione del futuro.* Esso concepisce la realtà non come un ordine statico, immobile, eterno, ma come un complesso dinamico e storico, che si muove verso un futuro sempre più grande. Esso insegna che ogni dato dev'essere trasceso in vista di nuove possibilità. « Esso non è la religione dei sazi e dei soddisfatti, ma di coloro che hanno fame e sete della giustizia. La fede nel Regno di Dio non ci rende solo pacifici, ma anche impazienti. Essa non è oppio che addormenta, ma fermento che muove » (12).

b) *Il cristianesimo è la religione di un futuro trascendente* o assoluto (come amano chiamarlo i teologi della speranza). Da sé non può fare piani e previsioni intrastoriche per il futuro. E per questo non sta in concorrenza con i vari progetti che la scienza e la politica elaborano per il futuro dell'umanità. Ma entra certamente in conflitto mortale con essi, se si assolutizzano, diventando così totalitari nei confronti della libertà umana. Per questo il cristianesimo come religione del futuro trascendente è la crisi della superbia umana. Tuttavia esso è anche incoraggiamento ad un impegno per un futuro storico migliore: incoraggia ed aiuta l'umanità a trasformare questo mondo in un regno di giustizia, d'amore e di pace.

c) *Come religione del futuro trascendente anche il cristianesimo avrà un suo futuro.* Infatti il futuro trascendente, ossia il Regno di Dio di cui il cristianesimo è l'araldo, attraverso la Chiesa, è già oggi in fase di realizzazione. La Chiesa è già attualmente il Regno di Dio in mezzo a noi. Però è un Regno in divenire, in continua espansione; le sue possibilità si trovano ancora in larga misura davanti a lei: la sfera del suo « non-ancora » è infinitamente più grande della sfera del suo « essere-stato ».

Quali saranno i futuri sviluppi del Regno di Dio nella Chiesa e nel mondo? Questo è un interrogativo cui nessun uomo potrà mai rispondere. Sappiamo solo che sarà un futuro meraviglioso: grazie all'azione della Chiesa e alla cooperazione degli uomini (ma anche senza di loro), Dio un giorno trasformerà questo mondo di miserie, di ingiustizie, di iniquità, di odio, di egoismo, di malvagità, in un paradiso di giustizia, di amore, di gioia e di pace.

(12) W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972, p. 199.

Il compito della Chiesa nell'ora presente è far progredire il Regno di Dio di cui essa è la realizzazione incipiente. La consapevolezza d'essere il Regno di Dio in cammino, avviato verso sviluppi imprevedibili, libera la Chiesa dalla condizione di immobilismo, di acquiescenza, di meccanica e supina conservazione e ripetizione del passato; la rende attenta alle sollecitazioni dei segni dei tempi e alle provocazioni dell'ora presente, e la fa diventare sensibile alle attese del futuro.

La Chiesa, come un bravo scalatore, da una parte tiene ben fissi i piedi in basso, poggiandosi sulle solide tradizioni del passato, e, dall'altra, tende le mani verso l'alto, in cerca di nuovi appigli che le consentano di compiere ulteriori progressi.

La Chiesa ha, dunque, un futuro, il quale è la ragione profonda, la molla efficace del suo movimento, del suo dinamismo, delle sue trasformazioni: è il futuro del Regno di Dio.

BATTISTA MONDIN

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

LITURGIA E VITA INTERIORE

La vitalità di un organismo vivente non esclude affatto che in esso vi siano forze centrifughe e centripete, elementi eterogenei con finalità particolari diverse. Quello che conta è che tutto tenda verso un unico fine superiore e sia quindi armonicamente collegato. Anzi, in tanti casi, la molteplicità degli elementi in gioco, organizzati e coordinati tra di loro, è fonte di ricchezza, segno appunto di vita. C'è invece una crisi, di crescita o di decadenza, quando le forze particolari, invece di unificarsi, rimangono isolate, non riescono ad amalgamarsi e creano quindi nell'organismo globale che le abbraccia soltanto squilibri e tensioni: vi sono fermenti che si contrappongono, ma manca la *coincidentia* feconda.

L'immagine ora addotta può applicarsi in questo momento di travaglio alla Chiesa, considerata sia nel suo insieme sia sotto un aspetto particolare. Vogliamo in queste brevi note mettere in luce alcuni elementi che determinano oggi la vita nella Chiesa nella prospettiva liturgica perché, a parte l'indubbia importanza della liturgia nella Chiesa, i fermenti in atto in questo campo possono essere considerati paradigmatici per tutte quelle correnti più o meno impetuose, contrarie e contraddittorie che caratterizzano il nostro tempo.

* * *

La grave difficoltà dei nostri giorni è la mancanza di una solida base dottrinale in tante persone, laici ed ecclesiastici, che di punto in bianco, spesso per motivi puramente casuali, cominciano ad occuparsi intensamente di qualche realtà sacra, quale appunto è la liturgia, e scorazzano con piena libertà — meglio, incoscienza — cercando di realizzare tutti i sogni che la fantasia loro suggerisce. La liturgia è cosa « nostra », oppure, come il titolo di un libro, la « facciamo noi ». Partendo da questo postulato, male interpretato, possiamo anche fare delle belle cerimonie coreografiche, ma è assai dubbio che facciamo un atto liturgico, che non è mai « mio », quanto « suo », o « loro », cioè dello Spirito Santo e del Figlio di Dio, il Signore nostro Gesù Cristo.

Preliminare indispensabile per entrare quindi nel campo liturgico è che si abbia ben presente la parte limitatissima che l'uomo ha qui come in tutti gli altri momenti in cui si incontra con il mistero della Trinità. La liturgia non è poi qualcosa di individualistico — non riguarda soltanto un individuo o anche un gruppuscolo isolato — ma è un evento in cui massimamente si realizza la natura comunitaria della Chiesa che si raduna per la liturgia, soprattutto attorno al banchetto sacrificale eucaristico, in una sola fede, in un'unica carità, nella medesima speranza. E questo fatto, è logico, non dipende dal numero di coloro che formano l'assemblea: anche un eremita attua un'azione liturgica e, in determinate circostanze, la può compiere più intensamente e profondamente di quanto lo faccia una folla

strabocchevole lacerata nella fede, insensibile nella carità, intiepidita nella speranza. E queste tre virtù non sono presenti soltanto nei manuali di dogmatica o di ascetica, ma hanno delle concretizzazioni particolari innumerevoli nella vita quotidiana. E' troppo comodo ridurre la vita teologale a dei principi universali molto belli, a delle idee affascinanti, ma relegate in un mondo irreale.

Certo, non tutto nella Chiesa è liturgia in senso stretto, ma tutta la vita ecclesiale trova la sua espressione più eminente ed « ufficiale » nella liturgia che nella *lex orandi* manifesta la *lex credendi* e la *lex vivendi*. Dico questo perché non riflettiamo mai abbastanza su ciò che comporta un'azione liturgica autentica e le conseguenze, più o meno avvertite, di una pseudo-liturgia che crede di poter astrarsi da tutto il contesto ecclesiale: in primo luogo dalle direttive essenziali del magistero, facendosi una « liturgia » propria sia per quanto riguarda i contenuti della stessa, sia per quanto riguarda la sua forma e lo svolgimento dei riti. Fatto che nella liturgia sacramentale ha dato origine ad un groviglio di impostazioni personalistiche, di prese di posizione che, senza affermare una « eresia » formale, esprimono una carenza di coscienza ecclesiale e di vera comunione con Dio, con il magistero, con i fratelli (e tutti i fratelli, non soltanto i « compari » con i quali si intessono dialoghi per lo più effimeri).

* * *

Nel considerare la liturgia nella condizione attuale della vita della Chiesa, bisogna guardarsi da una forma frequente di « trionfalismo ». Troppi sacerdoti credono che sia sufficiente imbastire una riforma liturgica per avere, quasi automaticamente, delle ripercussioni positive nel campo della catechesi, dell'apostolato, della morale. Dimenticano che la liturgia, in quanto « fonte e culmine della vita cristiana », è la massima sorgente di grazia sì, ma non un prontuario da cui attingere le indicazioni minute per gli affari di ogni giorno. Questa sorgente dà frutti, e in abbondanza, soltanto a chi è preparato a riceverli. Se non si ha un secchio e la forza per immergerlo e poi tirarlo su, è inutile andare a un pozzo. La vita liturgica deve essere preparata ed approfondita; è, in un certo senso, la mèta di un lungo cammino catechetico e di iniziazione cristiana in cui essa interviene sotto certi aspetti soltanto tangenzialmente. Ma, come non basta prendere l'acqua da un pozzo, bensì bisogna custodirla e conservarla, così bisogna guardarsi dall'« abusare » della pratica liturgica, soprattutto sacramentale. Non basta porre un atto, per sé efficace, se non siamo pronti a lasciarci investire dalla sua efficacia e non siamo disposti a permettere allo Spirito di incrementare in noi i suoi doni. Il discorso è tanto più complesso in quanto, per la massima parte dei cattolici italiani, la vita liturgica inizia quando si è appena neonati, e spesso si corre il rischio di lasciare andare alla deriva tante anime non incrementando la loro fede, non permettendo loro di « maturare », accontentandosi di una pratica liturgica esterna e formale da cui ci possiamo attendere ben poco. La liturgia, per essere veramente efficace, deve essere vissuta con pienezza, in una preparazione continua ed in un perenne sviluppo.

E' chiaro quindi che la liturgia non può fare a meno di utilizzare altri elementi ecclesiali che talora si confondono con essa, anche perché è

assai difficile stabilire, ad esempio, dove in un determinato ambiente si situano i confini concreti tra la liturgia, la pastorale e la catechesi.

La liturgia, soprattutto nello stadio attuale dell'aggiornamento conciliare e della radicale trasformazione sociologica delle comunità cristiane locali, non può neppure ignorare il contributo positivo che ad essa possono recare le scienze umane, in primo luogo l'antropologia, la psicologia, la sociologia, la linguistica. Fatto questo innegabile, ma che oggi sta prendendo troppo piede nelle discussioni, forse per una certa mentalità soggiacente, anche se non sempre avvertita in modo cosciente. Ci si dimentica il fatto fondamentale al quale ho accennato all'inizio: la liturgia è anche opera dell'uomo, ma è principalmente un'azione di Dio (da Cristo nello Spirito al Padre). Non si pone quindi su un piano unicamente umano, e non può neppure essere adeguatamente espressa e realizzata con mezzi puramente umani. Quello che manca oggi non è tanto un rito adatto ad esprimere i sentimenti dell'uomo moderno, né un simbolismo religioso-liturgico evidente ed eloquente, né tanto meno un linguaggio adeguato all'evoluzione del costume. Tutte queste ed anche altre lacune, che potrebbero essere di maggior detrimento in taluni casi specifici, hanno un valore secondario ed in fondo non-determinante. Quello che manca oggi è l'incontro con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, un incontro personale che riempia la vita del fedele (e tanto più del sacerdote e del religioso), un incontro che, prima di realizzarsi nella comunità unita nella celebrazione liturgica, deve avvenire nel profondo del cuore. C'è crisi nella liturgia perché siamo in crisi già prima, nel punto centrale della nostra vita cristiana, cioè nella preghiera.

* * *

E' un fatto che la liturgia non può sussistere senza la preghiera personale; anzi, il grado di intensità della nostra preghiera sarà pure l'indice di autenticità delle nostre liturgie. La preghiera è infatti il momento particolare della nostra esistenza in cui viviamo direttamente il rapporto con Dio che nessuna comunanza umana potrà mai sostituire. Nell'orazione, fatta più di silenzio che di parole, è lo Spirito che parla in noi e fa sì che i nostri sentimenti si innestino nella corrente d'amore che da Cristo incessantemente si rivolge al Padre. Con la preghiera entriamo in comunione con Dio, viviamo la sua vita. In grado partecipato, certo; ma si tratta pur sempre di vita divina. Questo esige da noi uno sforzo continuo, atto a creare nel nostro cuore — non si prega infatti con la testa e tanto meno con le labbra — quel silenzio interiore che ci permette di cogliere ed accogliere nel nostro spirito la voce dello Spirito. Non si dà preghiera senza ascesi (nel senso più stretto ed anche più ampio del termine), senza quel distacco dalle cose e dalle persone, in primo luogo da noi stessi, che permette di aderire il più possibile a Dio. Non si tratta qui di un ideale vagheggiato solo nei chiostri, quanto piuttosto di una realtà che tutti i cristiani sono chiamati a vivere in forza del battesimo, della inserzione nel mistero pasquale di Cristo, dello stato di figli di Dio e della Chiesa. Ed è proprio quest'ultimo aspetto, cioè la coscienza di essere figli del Padre, che fa da molla nella vita spirituale personale e comunitaria del cristiano. La parresia dello Spirito ci spinge a parlare al Padre, ad essere anche petulanti o quasi nei suoi confronti. La piena avvertenza di

essere tanto fragili e radicalmente incapaci di fare qualcosa di buono ci è motivo di speranza nella sua bontà ed è continua occasione per elevare inni ed espressioni di lode e ringraziamento. D'altra parte, soltanto la coscienza di essere tutti figli del medesimo Padre ci apre all'ascolto dei fratelli, perché il Padre è veramente Padre per noi, tanto quanto noi siamo suoi veri figli e veri fratelli tra di noi. La comunione ecclesiale non si fonda sull'amicizia, sulla simpatia e tanto meno sul cameratismo. Alla sua base c'è la grazia che ci dà l'energia per superare le eventuali tensioni umane e ci dà pure la forza di trascendere tutti i nostri rapporti umani elevandoli al livello di una comunione soprannaturale. Ma anche questo avviene nella preghiera. Perché solo nella misura in cui si riconosce Cristo nel colloquio personale, si è in grado di scoprirlo sotto il volto umano degli altri uomini.

Le questioni cui si è soltanto accennato mi sembrano di particolare importanza per l'impostazione di un lavoro liturgico di aggiornamento che sia veramente una ri-creazione dello spirito, feconda per il dinamismo interiore di ciascun cristiano e di tutta la Chiesa. Se manca la base della preghiera che si innalza sul terreno delle tre virtù teologali reso libero dall'ascesi, l'edificio di qualsiasi riforma è destinato a non raggiungere il tetto e a rovinare miseramente. Basterà accennare a qualche aspetto concreto che ci offre la vita contemporanea per chiarire i principi fondamentali.

* * *

La mancanza o l'affievolimento della vita interiore hanno evidenti ripercussioni nel nostro atteggiamento verso la liturgia. Questo principio si manifesta tra l'altro in varie prese di posizione nei confronti della riforma liturgica. Bisogna premettere che essa non è nata col secondo concilio Vaticano. Il decreto sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium* e le dichiarazioni successive promulgate da Roma riassumono, chiarificano e danno garanzia di autenticità a fermenti disparati che da oltre cinquanta anni, in alcuni casi anche più, sono in ebollizione nella compagine ecclesiale e che poco per volta si sono estesi fino ad interessare non solo piccoli gruppi di pionieri, ma intere Chiese locali ed infine la Chiesa universale. La riforma in atto non è quindi imposta dall'alto, ma viene dalla base. E' l'espressione delle esigenze più valide che Roma ha sancito con il crisma della ufficialità e per la quale essa si è impegnata con tutte le sue forze.

Il fine della riforma non è e non deve essere però un cambiamento di strutture fine a se stesso. Si vuole rendere la liturgia più facile, si vuole cioè che essa esprima meglio e con maggiore immediatezza la preghiera della Chiesa. E questo avviene naturalmente aggiornando alcune forme forse superate; ma si attua soprattutto nel far rivivere la fiamma della fede e portando tutti i cristiani a vivere l'esperienza personale con il Dio personale. La riforma delle strutture è decisamente secondaria, è mezzo subordinato al fine che è il colloquio con Dio nella preghiera. Per questo, quando un'anima prega, non dà tanta importanza ai mezzi. Questi facilitano il suo colloquio con Dio, forse lo appesantiscono: ma le forme non lo possono mai impedire né tanto meno creare. Le forme per sé sono

vuote, sia quelle di ieri che quelle di oggi e di domani. Non si risolve nulla se si modifica soltanto l'esterno. La prima riforma liturgica deve avvenire dentro a ciascun battezzato. Allora si potranno capire ed utilizzare pienamente anche le modifiche dei riti e della lingua.

La mancanza di un'anima profonda, che vivifichi la liturgia nel senso sopra esposto, porta a delle prese di posizione opposte; ma spesso sintomi diversi e contraddittori sono espressioni visibili del medesimo male soggiacente. Non si tratta però di rimuovere semplicemente i sintomi, bensì di affrontare con coraggio il male alla sua radice. Ora c'è tutta una serie di fatti concreti e di atteggiamenti che dovrebbero far riflettere e che dovrebbero essere curati in radice. Ad esempio, sempre restando su aspetti generali, la medesima incomprensione di quello che è la liturgia e del fine vero della riforma porta molti cristiani a rifiutarla, ma non univocamente.

Ci sono alcuni che considerano intangibile la liturgia tradizionale, e non ammettono eccezioni di sorta: ogni novità è frutto di un'illusione fallace e tradimento della « vera » fede. Quanto sia ridicola talora una simile posizione, che in taluni esponenti assume forme inconcepibili, lo si può vedere pensando alla stessa storia della liturgia, sempre viva e sempre suscettibile di modifiche secondarie e di arricchimenti anche sostanziali. Purtroppo i paladini della « ortodossia » spesso sono vittime di false prospettive storiche e si lasciano sedurre da tradizioni marginali abbandonando la lettera e lo spirito della Tradizione.

Le stesse cause, con una maggior o minore accentuazione di qualche elemento particolare, sono all'origine pure dell'atteggiamento opposto, assunto da quanti si ritengono superiori ad ogni vincolo dettato dall'autorità in vista del bene comune. L'indifferenza verso la « legge », la facile derisione di chi si attiene alle norme sancite validamente, il fare e disfare a proprio piacimento senza una costante linea di condotta sono altri sintomi che manifestano un male ben più profondo. Ci si crede in diretta comunicazione con Dio tramite una specie di « linea bianca » che esula da ogni schema e da qualsiasi legame; ci si crede autorizzati a fare ogni stramberia possibile in nome di un particolare carisma. Ma i carismi sono dati a edificazione del popolo di Dio, sono germi fecondi di vita; il realizzarli costa sacrifici: i paladini della « libertà » (un comodo manifesto che cela il vero volto di un'anarchia dilagante) troppo spesso provocano soltanto confusione, introducono un gretto pluralismo di forme che talora è un semplice pretesto per affiancarsi prima, soffocare poi altre strutture tutt'altro che negative. E la cosa più strana, per qualche aspetto dolorosamente divertente, è che, mentre rifiutano di sottostare alla legittima autorità, sono vittime del dispotismo miope di alcuni « pontefici » alla moda e credono così di superare un certo complesso d'inferiorità di cui parleremo più avanti.

Non si può negare che certe istanze dei cosiddetti « conservatori » ed altre dei « progressisti » siano da prendersi in seria considerazione. Ma proprio il confronto di queste due correnti che si stimolano ed esasperano a vicenda, fa vedere che manca quell'equilibrio necessario al pieno sviluppo ed all'assestamento dell'organismo liturgico. Non si può andare avanti soltanto per reazione, facendo il contrario di quello che fanno gli

altri. Non ci si può unicamente opporre e accusare gli uni di eresia, gli altri di ottusità; anche perché le discussioni sfociano in sterili polemiche senza fine e fanno dimenticare l'*unum necessarium*, la nostra vita che deve svolgersi con Dio e in Dio, non contro gli uomini — e spesso anche contro Dio! Ci si guarda troppo attorno confrontandoci soltanto sul piano delle realizzazioni umane. Essenziale è invece il mettersi di fronte alla Parola di Dio, lasciarci giudicare e guidare da essa nell'interpretazione viva del magistero. L'ubbidienza alla Parola, pur nel mantenimento di una legittima pluralità di forme, è inoltre l'unico modo per risolvere in modo giusto le tensioni esagerate e negative.

* * *

Indicativo per una certa mentalità corrente può essere, tra l'altro, l'atteggiamento che spesso si assume di fronte al problema della lingua liturgica. Il latino è incomprensibile per la massima parte dei fedeli cattolici. E' quindi bene che per le comunità parrocchiali o comunque del tutto impreparate sia stata introdotta la lingua nazionale. Ma questa modifica non basta da sola a rendere intelligibili i testi liturgici. A parte non pochi passi dell'Antico e del Nuovo Testamento il cui significato letterale sfugge a chi non è introdotto in determinati problemi esegetici ed ermeneutici, l'intelligenza dei testi è ridotta talora ad una mera intelligenza razionale. Non solo, ma si va oltre fino a stabilire l'uguaglianza: capire = pregare; più si capisce, più si prega. Nelle cose di Dio avviene invece proprio il contrario: più si prega, più si capisce. La comprensione dell'orante è infatti l'intima partecipazione al testo liturgico/biblico che viene accolto nel cuore e vissuto. (E' quello che avviene anche in altri campi della nostra vita religiosa. Ad esempio, si capisce il mistero di Gesù Cristo, uomo e Dio, nella misura in cui ci lasciamo plasmare dal suo Spirito, ne viviamo i sentimenti di abbandono filiale al Padre, di amore al Padre ed ai fratelli, di solidarietà al peccato degli altri... Solo così si possono superare le difficoltà che una sterile speculazione razionale esaspera senza nulla concludere).

Il capire un testo, per ritornare a quanto si è detto sopra, può senz'altro facilitare la preghiera e la sua assimilazione profonda; ma questo fatto è opera diretta dello Spirito Santo che può far vibrare i nostri cuori all'unisono con un testo che la nostra ragione non comprende affatto o capisce ben poco — tanto più che razionalmente non saremo mai in grado di colmare le profondità del testo sacro. Proprio in questo punto si può constatare un altro fatto, e cioè la gratuità della preghiera, che è sempre grazia, un dono immenso di Dio, e non una costruzione prodotta dalle meningi umane. Posso sapere il « Padre nostro » a memoria in aramaico e chissà in quante altre lingue: questa capacità per sé mi può permettere senz'altro di andare a gareggiare in qualche telequiz; per sé non è ancora segno che io prego e neppure che sono nelle disposizioni che consentono di pregare.

La lingua liturgica non è il greco né il latino, non l'italiano e neppure il cinese. E' la disposizione fondamentale del cuore pronto e teso all'ascolto di Dio che si comunica al di là delle parole, usandone, ma

sempre trascendendole. Chi si ferma alla « lettera » — e « lettera » oggi può benissimo essere una lingua viva — uccide lo « spirito ».

Se c'è un errore quindi che fa dipendere la preghiera dalla comprensione, c'è anche l'opposta attitudine di taluni cristiani di fronte alle lingue moderne. Alcuni cioè pensano soltanto al mistero racchiuso nella parola, che abbiamo visto essere indipendente dalla lingua, e confondono questo contenuto inalienabile e « in-disponibile » con l'ignoranza crassa. All'uguaglianza ricordata prima ne oppongono un'altra: pregare = non-comprendere. Non collaborano allora con la grazia che trascende la ragione, ma non ha mai esigenze irrazionali. Nella loro cocciutaggine preparano il miglior terreno per lo sviluppo dell'orgoglio e di altre passioni negative che soffocano sul nascere la preghiera.

Due attitudini estreme che fanno vedere quanto sia difficile la virtù dell'equilibrio e della libertà interiore che può e deve permettersi il « lusso » di pregare comprendendo ed anche non comprendendo i testi, nell'oblio di sé e nell'adesione a Dio. Dall'esame di questa posizione si può anche vedere quanto siano ridicoli certi atti di vera iconoclastia ai quali d'altra parte fanno riscontro tanti allestimenti da museo.

A parte il fatto che certe espressioni latine sono intraducibili e che certe orazioni o devozioni già assimilate dal popolo — quello che va in chiesa a pregare, non quello che si perde in discussioni e rivendica pretese senza cognizione di causa — non pongono nessuna difficoltà pastorale, ma danno più che altro fastidio al clero che vuole apparire « moderno » (o modernista?), dovremmo pensare un poco anche alla comunione ecclesiale che per essere vera deve estendersi al di là dell'orizzonte dei nostri campanili. Penso particolarmente ai tanti cristiani che trovandosi in terra straniera, prescindendo dai riti che pure talora sono differenziati, si sentono completamente spaesati, stranieri cioè in casa propria. Perché avere tanta paura di celebrare qualche messa con l'*ordo missae* latino e facendo eventualmente proclamare le letture nella propria e in qualche altra lingua nazionale?

Il papa, che per certi appelli ripetuti con insistenza si rivela quanto mai sensibile ai valori dello spirito e della liturgia, ha invitato determinati gruppi ecclesiali a conservare la liturgia in latino. Data la configurazione particolare di questi gruppi, non fa difficoltà insormontabile il problema della comprensione dei testi. Quale la reazione? Spesso purtroppo vediamo un'indifferenza che sfocia in due risposte opposte: o si abbandona il latino ignorando allegramente la parola del vicario di Cristo, oppure si mantiene il latino. Ma come? Se una liturgia viene fatta per forza d'inerzia, nella massima indifferenza, in un clima di stanchezza e di palese rassegnazione, l'« oratorio » non è più un tempio vivo, ma un semplice museo che sa di muffa. Anche qui, come si vede, non è determinante il problema della lingua, ma quello della capacità di pregare.

* * *

La lingua nazionale introdotta nella liturgia ha contribuito senz'altro a chiarire un punto della più grande importanza; ha permesso, per così dire, di verificare la coscienza ecclesiale di chi celebra, sacerdote e fedeli.

Mi riferisco soprattutto alla reazione che si ha davanti a testi che prima si « digerivano » facilmente, poiché non sempre si capivano — o si capivano come si voleva — o perché sfuggivano all'attenzione. Ora molti testi parlano in modo chiaro, anche solo sul piano umano; hanno delle pretese nei nostri confronti. I testi delle orazioni della Messa, ad esempio, ci impegnano ad orientare la nostra vita in modi che non sempre siamo disposti a condividere. I salmi, poi, con tutta la gamma dei sentimenti religiosi che esprimono, ci provocano a uscire dal nostro misero ghetto di interessi e preoccupazioni individuali. Pochi testi e pochi momenti della vita ecclesiale possono confermare la nostra adesione al *sentire cum Ecclesia* o possono manifestare senza equivoci il deviamento sul binario morto del nostro personalismo, quanto possono farlo proprio i testi liturgici e biblici. Davanti a questo problema è facile cadere in pseudo soluzioni di comodo, di cui ne ricordo due particolarmente frequenti.

Il primo modo per evadere dalla liturgia è quello di fare delle celebrazioni formali. Si leggono testi, si eseguiscono le rubriche forse a puntino, ma come automi, senza un'intima partecipazione a quello che si fa. Diventiamo in tal caso dei grammofoni più o meno ingombranti che trasmettono la Parola di Dio senza lasciarsi minimamente influenzare da essa. La regolarità delle funzioni in tal caso è un comodo alibi per mascherare il vuoto interiore che si esprime nella stanchezza, nella sciatteria, nella mancanza di preparazione al colloquio con Dio che deve realizzarsi nella liturgia. Fatto, questo, ancora più doloroso quando avviene nella celebrazione eucaristica, come vedremo più avanti.

Si può tuttavia assumere un atteggiamento che sulle prime può anche appagarci e che ugualmente ci fa sentire a posto. E' il caso del rifiuto dei testi ufficiali, Scrittura compresa, che vengono sostituiti da altre preghiere o composizioni più « belle », più « adeguate » ad esprimere la ricchezza (leggi: povertà) dei liturghi. Delle arbitrarie « preci eucaristiche » che circolano più o meno sottobanco non una, tra quelle che conosco, è esente da errori di impostazione generale o da visibili sfasature e lacune teologiche. Il più che si può trovare in talune composizioni di recente data, non in tutte, è l'afflato poetico, favorito dal fatto che tali testi sono stati concepiti originariamente in lingua moderna. Ma poi basta. E se si studiano un po' più da vicino, si scoprono spesso tali errate impostazioni teologiche che c'è da mettersi le mani nei capelli. Eppure quanti sacerdoti cadono vittime di un diffuso complesso d'inferiorità, per cui si sentono coartati nelle loro possibilità e capacità di pastori d'anime, se non fanno « come gli altri ». Quante volte si sente dire: « Ma come, *non fate* ancora questo e quest'altro? ». Oppure anche la domanda inversa: « Ma come, *fate* ancora...? ». Ed in mezzo a questa grandinata di recriminazioni ecco che facilmente ci si lascia sedurre per sentirsi a posto, non inferiori agli altri. Col tempo, anzi, si cercherà anche di precederli, dare l'esempio, ma sempre cercando dei modelli o degli orientamenti nel luogo sbagliato. In fin dei conti, sotto l'impulso di vari centri che vivono ai margini della liturgia ufficiale e che in nome della libertà d'espressione impongono i propri testi, si salva la libertà creativa dei singoli liturghi — nell'ambito delle lecite e talora necessarie adattazioni e variazioni previste dal messale — oppure non si finisce di fare sostituire i testi ufficiali con altri di conte-

nuto e fattura spesso discutibili, i quali inoltre presentano sempre i « difetti » rimproverati ai primi (fissismo, varie limitazioni, mentalità e concezioni particolari...)? Col pretesto di introdurre vita nella liturgia c'è il rischio che si crei soltanto confusione. La *creatività* è senz'altro una bella cosa, ma quanti liturghi sono in grado di creare?

Il problema però va posto più a monte, domandandosi quale sia l'attitudine del creatore rispetto al patrimonio tradizionale. E' questione essenziale, visto che per molti la creatività consiste nel tagliare decisamente i ponti con tutto il passato e creare quasi ex nihilo, con il frequente risultato finale di trovare non il cosmo ma il chaos.

A. Nocent ha giustamente sottolineato il fatto che ogni liturgia per essere autentica deve in qualche modo essere creata o ri-creata. E' eloquente il paragone con il musicista. Il pezzo da concerto che deve eseguire è sempre lo stesso. Sta all'artista l'immettere la vita nelle note morte, e proprio la musica eseguita dai grandi interpreti ci fa vedere quanto personale e pur aderente al modello fisso ed immutabile sia ogni esecuzione compiuta da un maestro. Per rendere più bello un concerto di Beethoven, nessun pianista pensa di cambiare qualche nota o di sostituire qualche battuta. Se ne guarda bene, tanto è il *rispetto* davanti al capolavoro. Cercherà invece di studiarlo sempre di più fino a far penetrare quella musica nel profondo dell'animo, fino a farla, sentirla sua ed esprimerla in ogni esecuzione come se fosse creata proprio in quel momento. L'applicazione di questo esempio al campo della liturgia è facile e immediato. Non si obietti che la liturgia ufficiale, passata o nuova che sia, non costituisca un capolavoro. O, prima di farlo, ci si provi ad immergersi in essa con l'impegno con cui un musico affronta la sua vocazione d'artista. Ore e ore di preparazione tecnica su uno strumento — e questo per tutta la vita — difficilmente trovano il riscontro in campo ecclesiastico in un ugual numero di ore e di impegno per prepararsi alle celebrazioni liturgiche (e alle attività apostoliche, si può benissimo aggiungere). Il risultato è evidente: l'insoddisfazione. E' vero, come può piacere un concerto pieno di stecche oppure un altro in cui si sentono tante note ma neppure un minuto di musica? Basta confrontare un concerto eseguito da uno studentello di conservatorio con quello di un grande artista.

L'esperienza musicale può anche far capire bene il rapporto che c'è tra la spontaneità di un'improvvisazione (o « creazione ») e la tradizione, tra il presente ed il passato. Basta ricordare i maestri dell'improvvisazione organistica, un Dupré o un Alain, ad esempio. Da un lato la loro improvvisazione rispondeva a dei canoni oggettivi e personali ben fissati in precedenza con un'alacre preparazione remota. Come espressione, il loro suonare non si poneva poi in antitesi con il passato, bensì lo aveva manifestamente assorbito ed ora lo poteva trasmettere secondo una nuova sensibilità. La creazione dei grandi maestri, e questo vale anche per Bach, Mozart..., si sviluppa armonicamente dal passato. A distanza può esserne considerata la naturale evoluzione. Soprattutto un Bach non ha mai disprezzato un Albinoni, né Mozart uno Haydn. Mentre oggi purtroppo si pretende spesso di creare, rompendo nettamente con un passato che si sarebbe distinto unicamente per elementi negativi, un passato che si conosce poco e si può quindi amare ancora meno.

La conoscenza del passato, l'amore per le ricchezze della tradizione darebbero a tanti esperimenti liturgici una solidità che invano si cerca di ottenere pubblicizzando talune forme in vista di un'accoglienza favorevole da parte delle assemblee (la gerarchia in questo campo sembra neppure più esistere). Non parliamo poi di alcune innovazioni introdotte e suffragate da un'errata o almeno discutibile interpretazione di fatti storici, come pure non è ammissibile un pauperismo liturgico-teologico che, facendo dell'archeologia, vuole attaccarsi soltanto a forme dell'antichità remota, ignorando completamente il naturale sviluppo ed il successivo arricchimento.

Si evade dalla liturgia nella misura in cui non la si accetta fondamentalmente come essa è proposta dalla legittima autorità della Chiesa e ci si attacca invece a dei fantasmi del passato o a delle chimere di un futuro che non si realizzerà mai pienamente, perché il futuro è tale soltanto in unione vitale e come risultato di una vita che ha un passato ed un presente. Quello che manca nella liturgia ed anche in altri campi, è un'*apertura* di base che, facendo scoprire i valori del passato, li assuma nel presente costruendo ed attuando nello stesso tempo il futuro. Il limitare la propria prospettiva ad un solo ambito vitale — sia esso il passato, o il presente, o un ipotetico futuro — è sempre segno di chiusura mentale, talora anche di atrofizzazione spirituale.

* * *

Se ci volgiamo più specificatamente ad un testo liturgico fondamentale, il *Salterio,* possiamo vedere quanto sia necessaria questa preghiera nella nostra vita. Accenno tuttavia soltanto ad un aspetto della massima importanza per verificare la nostra sensibilità ecclesiale. Si afferma con una certa frequenza che i salmi non « dicono più nulla », sono una preghiera d'altri tempi che tutt'al più possono essere presi come canovacci per formulazioni attuali. Si rimprovera cioè a questi testi di non esprimere la nostra coscienza di cristiani degli anni '70. Ed allora si preferiscono nuove composizioni più o meno religiose e più o meno legate ad una certa problematica sociale. Fatto, questo, favorito in piccoli gruppi, giovanili, dove forse la preghiera dei salmi può presentare delle difficoltà. Ma è giusto evitare queste difficoltà?

La preghiera dei salmi è paradigmatica per tutto un atteggiamento di fronte alla liturgia ed in particolare alla Parola di Dio. Alla prima difficoltà di comprensione o di adattamento per entrare in un'altra situazione vitale prospettataci dalla Parola di Dio, crediamo di poterla rifiutare e dichiararla in crisi. In crisi purtroppo siamo noi. Se la Parola non ci dice proprio più nulla, vuol dire che siamo sordi alla voce di Cristo e della Chiesa, che non siamo in grado di recepire un messaggio altrui, una parola diversa da quella abituale. A nulla serve crearsi un alibi dichiarando, più a chiacchiere che con fatti concreti di impegno personale, che ci interessiamo dell'uomo e che l'uomo non ha il suo posto adeguato nella Scrittura e nella liturgia. La liturgia ci mette veramente in crisi perché ci costringe ad uscire dalle limitatezze del mondo umano ed esige da noi una radicale conversione — quindi attenzione, disponibilità, ascolto — verso Dio: questa conversione è l'unica garanzia che anche i nostri interessi interumani

siano autentici. Lasciato in balìa delle sole realtà umane, il nostro spirito illanguidisce nella ristrettezza di pochi problemi sempre ricorrenti. Provocati dalla Parola di Dio e dalla liturgia siamo costretti a scendere in campo aperto, a spogliarci veramente dell'abito vecchio, a rinunciare a mettere delle toppe nuove, a rivestirci di Cristo per vivere la sua vita di abbandono al Padre nell'abbraccio di tutti i fratelli. La Parola di Dio è l'unica forza che fa della nostra esistenza una storia: la mia storia, in proporzione della mia disponibilità ad accoglierla e farla mia per essere trascinato da essa nello sviluppo di tutte le sue energie fino ad essere coinvolto nella vita della Chiesa, in tutte le sue ansie ed i suoi dolori, ma anche nelle sue gioie e nelle sue speranze. Ancorché siamo noi che prendiamo in mano il Salterio, dobbiamo convincerci che il « soggetto » della lettura — meglio, della preghiera — è la Parola di Dio: noi dobbiamo lasciarci trasformare da essa fino a trovare nelle parole dell'agiografo la nostra vera identità di figli di Dio. Ed allora non avremo più tanti problemi di « attualizzazione ». Soprattutto sentiremo nostre e come sgorganti dal nostro intimo le parole del salmista o del liturgo di tanti secoli fa, né ci sentiremo più frustrati se non diremo più la « nostra » durante ogni preghiera personale e liturgica.

Ma guai se ci lasciamo prendere dall'*acedia,* dal disinteressamento per la Parola: dicevo, diventeremmo solo dei grammofoni, degli oggetti, insensibili quindi anche davanti ai problemi dell'uomo. Questi devono entrare nella nostra vita, ma al loro giusto posto e devono assumere il valore che ad essi va attribuito secondo una chiara visione di fede. E' falsa l'accusa che la preghiera, la contemplazione si oppongano all'azione, all'amore dei fratelli. Una liturgia vera non può non spronare alla ricerca del bene degli uomini; ma lo fa tanto quanto riesce a collocarci rettamente davanti a Dio. Una liturgia vera esige molto di più che non un'osservanza legalistica delle prescrizioni. Queste, quando sono male interpretate, cioè quando sono considerate quasi come il fine della celebrazione, provocano un vuoto difficilmente colmabile — perché davanti alle cose « fatte bene » ci si sente a posto.

* * *

Accenno ancora ad una realtà che purtroppo non è considerata sempre nel suo giusto valore: l'elemento misterico. Troppe celebrazioni eucaristiche sono trasformate in raduni « di classe », in cui i poveri « spettatori » vengono continuamente frastornati da parole, canti, grida. Nella liturgia odierna si constata un certo *horror vacui* che, a dire il vero, è sempre stato segno di decadenza. La messa è certo un fatto comunitario, un convito fraterno, ma prima ancora è il sacrificio per eccellenza che pone non solo il sacerdote, ma ogni fedele di fronte a Dio. In quante messe è data la possibilità di un incontro « personale » nella preghiera individuale? La Chiesa ci ha pensato, ha introdotto tra l'altro nella liturgia comunitaria della Messa e della liturgia delle Ore vari spazi di « sacro silenzio ». Ma a che si riducono tanto spesso? Talora non si fanno,... non si ha mica tempo da perdere! Spesso, per osservare i sacri canoni, ci si ferma imbarazzati qua e là un paio di secondi. Ma questo non serve a null'altro che ad imprimere alle celebrazioni un'andatura singhiozzante. Oppure av-

viene che il silenzio sia un poco prolungato, ma che finisca per divenire una semplice interruzione della azione sacra che permetta di cercare i segni nei libri, rimettere a posto certe biblioteche liturgiche che si usano durante le funzioni, sistemare i vasi sacri... il che non sempre accade senza un po' di trambusto. Segno evidente, tutto questo, che non si è capita l'intima natura del silenzio — tutt'altro che mutismo e vuoto — che viene eliminato pur osservando più o meno la lettera della legislazione.

Nella celebrazione eucaristica la mancanza di rispetto per il mistero, mancanza non sempre colpevole perché a tanti sacerdoti è stato insegnato il « rubricismo » invece che la liturgia, si nota almeno in due altri atteggiamenti assai diffusi.

Prima di tutto si può rilevare con una certa frequenza il carattere impersonale delle preghiere formulate dal liturgo, nel senso che egli sta all'altare e parla come se si rivolgesse a un muro, a volte con un'andatura di galoppo che non ci si permette mai nelle relazioni interpersonali umane. A Dio, in pratica, rivolgiamo la parola nel modo meno confacente, e per la velocità con cui si sbrodolano giù i testi, e per il tono stesso della voce. E' tanto facile allora officiare una liturgia — dirla cioè per *officium*, obbligo giuridico — e perdere il senso della celebrazione autentica. Per migliorare la situazione, basterebbe essere sempre coscienti che proprio nella liturgia siamo alla presenza di Dio, che ci parla ed al quale dobbiamo rispondere personalmente anche a nome della Chiesa.

L'altro aspetto che vorrei ricordare qui è il gesto (genuflessione) di adorazione che si dovrebbe compiere dopo l'elevazione del corpo e del sangue di Cristo. Lascio ad altri giudicare se certi piegamenti esprimano ancora un minimo di rispetto e di adorazione verso nostro Signore, o se non siano invece degradati a pure flessioni ginniche. Purtroppo, mentre la celebrazione eucaristica si è arricchita giustamente nella parte « didattica », abusi evidenti hanno lentamente depauperato la parte sacrificale evacuandone, come ho detto, il mistero o mettendo tutte le predisposizioni che faciliteranno sempre più una relativizzazione umana del mistero divino. Anche a questo riguardo, bisogna sottolineare fortemente che l'osservanza esterna delle rubriche può nascondere un formalismo farisaico di prima qualità: una realtà ed una tentazione — è così comodo e tanto facile — da cui non ci si difende mai abbastanza.

* * *

La liturgia sarà vissuta dai fedeli nella sua pienezza a condizione che i sacerdoti imparino veramente a fare di essa il centro di tutta la loro vita. L'aggiornamento conciliare ha fatto tanto. Con P. Visentin si può dire: « La liturgia è fatta. Ora rimangono da fare i liturghi ».

Compito primo dei sacerdoti liturghi è di vivere della liturgia: nell'esercizio delle tre virtù teologali, nell'umiltà, nell'ubbidienza, nel sacrificio, in un continuo colloquio con Dio che acquista varie colorazioni e si arricchisce sempre più nell'armonico succedersi di incontri personali e liturgie comunitarie. Non c'è preghiera personale senza liturgia e viceversa. Quante cose si dicono ai fedeli, ma quanto poco si parla loro di Dio e dell'intimità personale che ciascuna anima deve cercare di

avere con il suo Creatore e Padre celeste! Il popolo di Dio ha quindi bisogno di sacerdoti che preghino, che si mettano al servizio della Chiesa ed introducano i fedeli nella conoscenza e nel gusto del mistero di Dio. La liturgia è la strada ordinaria su cui si realizza questo incontro con Dio. E ciò avviene se il sacerdote sa ritrarsi indietro al momento giusto, per lasciare agire lo Spirito Santo, così come prima di noi ha fatto l'arcangelo nell'evento dell'annunciazione.

Se i fedeli talora non realizzano la liturgia, ciò è dovuto ai pastori: poco convinti di quello che compiono, rassegnati e stanchi, oppure mestieranti che invece di servire la liturgia, se ne servono per annunciare la propria parola, non quella di Dio, difendere i propri interessi, non quelli della Chiesa: cosa per nulla rara. E diverse comunità o gruppi pagano di persona il tradimento dei loro « maestri » con la confusione delle idee, la tensione verso gli altri che arriva fino al disprezzo e all'odio, alla separazione di fatto dalla più ampia comunione ecclesiale.

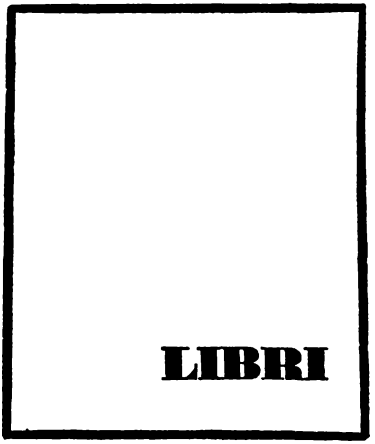
La via della riforma liturgica è stretta e ci obbliga a deporre il bagaglio delle nostre prevenzioni ed anche di quelle cose a cui siamo attaccati. Il percorso è faticoso, si ascende con sforzo, rinunciando ad itinerari prestabiliti, confidando non nelle proprie forze, ma unicamente nello Spirito Santo che ci dà l'energia di continuare verso la casa del Padre. In essa potremo celebrare la liturgia celeste e lo faremo nella misura in cui sappiamo anticiparla in celebrazioni vive in cui esprimiamo nella preghiera tutta la nostra fede, la nostra carità, la nostra speranza.

BONIFACIO BAROFFIO

OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo

Filippo Garrone

Ennio Innaurato

Piero Stefani

Ignazio Venzano

«MYSTERIUM SALUTIS» - III/2: «L'evento di Cristo» (parte seconda), volume sesto, traduzione dal tedesco di A. Bonora, G. Conti, A. Dusini, C. Marucci, G. Ruggeri, G. Viola, Queriniana, Brescia 1971, pp. 842.

Questo secondo volume della cristologia del *Mysterium Salutis* è dedicato alla soteriologia. Il saggio centrale è il *Mysterium paschale* di Hans Urs von Balthasar, dedicato a una nuova elaborazione di teologia kenotica, in cui l'influenza principale è quella del Bulgakov. Al Bulgakov risale, infatti, l'applicazione del modello kenotico a tutta la teologia trinitaria: le Persone divine vengono infatti interpretate come radicale autodonazione reciproca, sino all'annullamento di sé, sicché la kénosis del Verbo è una determinazione a lui propria delle relazioni trinitarie: «L'annichilamento di Dio (nella sua incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, nella sua donazione tripersonale» (p. 189; cfr. per il riferimento a Bulgakov, su questo punto, p. 196). Così anche il von Balthasar diviene critico delle «formule così rigide dell'immutabilità di Dio» (pagina 187).

Il processo di annullamento del Verbo non è psicologico, e non può essere espresso solo sul piano della coscienza: la morte del Verbo è un «evento intradivino» ed un evento intradivino ontico e pienamente reale, uno iato in Dio incolmabile con metafore: «sin da questo giorno in cui il Figlio muore ed il Padre è inaccessibile» (p. 204). Balthasar è bene attento a che questo evento in Dio non sia ridotto a una formula razionale o un fatto verbale. A Rahner, che identifica la *kénosis* con «il vuoto, l'insussistenza e lo struggimento, l'impossibilità di scampo» che costituiscono la dimensione comune (dopo il peccato) del fenomeno della morte (p. 286), Balthasar obietta che la morte di Cristo è qualcosa di più di un caso supremo di antropologia trascendentale. Essa è un evento unico, la reale morte del Figlio di Dio in quanto tale: e una morte che è conseguenza del peccato del mondo del «caricarsi, unico, assolutamente irripetibile, del peccato comune del mondo, da parte dell'unico Figlio di Dio» (p. 286). Anche Lutero ha trasformato la croce in una categoria generale, di tipo dialettico mediante la sua *praedicatio sub contrario:* «Cristo è colui dal quale Lutero deriva la legge fondamentale che vale in maniera assoluta nella vita: egli è nello stesso tempo maledetto e benedetto, vivente e morto, triste e felice» (E. Seeberg, cit. p. 215). Ma la morte di Cristo «non consiste nel compimento di un atto finale di autodonazione del Figlio Incarnato al padre, così com'è strutturalmente presente — in maniera più o meno ratificata da parte dell'individuo — nella morte di qualsiasi uomo. Piuttosto questo *proprium* consiste in qualcosa di assolutamente unico che si esprime nel "realizzarsi" di una completa assenza di Dio» (p. 206). Si compie, dunque, un evento intradivino e radicalmente metacreaturale: la morte dell'Unigenito. Questo evento intradivino è uno «jato» impensabile e in sé radicalmente incomunicabile: trascende l'ordine di creazione e quello di grazia: li fonda, ma non è da essi partecipato. Lo «jato» della morte di Dio è vissuto dal Cristo esclusivamente: ed è uno jato tanto esclusivo e radicale che, seguendo il Bulgakov, il von Balthasar vede la fine della kénosis e la resurrezione di Dio come opera esclusiva del Padre: il Logos di Dio è veramente morto.

Chi opera la resurrezione non è il Logos, ma il Padre, che così dimostra di accettare il sacrificio del Figlio (p. 344); anche se questi «lascia al Figlio la spontaneità dell'automanifestazione: altrimenti ci verrebbe manifestata una immagine, non un vivente» (p. 346). Balthasar spinge la teoria della kénosis all'estremo: l'evento intradivino della morte del Figlio di Dio rimane impensabile, rompe ogni categoria analogica, è radicalmente impartecipa-

bile: « Chiesa e cristiani non possono situarsi nel *Triduum paschale:* il loro posto non è, né davanti, né dietro alla Croce, ma da ambedue le parti: da un luogo rimandati all'altro, e tesi verso di esso » (p. 403). Il *Triduum paschale* viene interpretato in una chiave storica che esprime questo terribile jato in Dio. Cristo è consegnato alla morte come dannazione. Così nell'orto degli olivi egli sperimenta un' *timor gèhennalis* (p. 251). Cristo diviene il maledetto di Dio (p. 258)... In modo tale « che in lui venga ad essere giudicata e sofferta tutta la tenebra di ciò che si oppone a Dio » (p. 259). Cristo è consegnato alla « potenza delle tenebre » (ib.). Ma il Cristo crocifisso è la « definitiva icona da meditare » (p. 275), attorniata da scene « leggendarie » come la resurrezione dei morti di cui parla Matteo, o simboliche, come la crocifissione con i ladroni (p. 275).

In questa icona « Dio è solidale con noi non soltanto in ciò che è sintomo e pena del peccato, ma anche nel co-sperimentare, nel *peirasmòs* della natura stessa del no, senza che tuttavia abbia peccato » (p. 285). E' difficile comprendere come Dio possa partecipare all'essenza stessa del peccato, senza peccare: Balthasar non spinge la sua teoria kenotica sino alla conseguenza necessaria, che le darebbe il suo ultimo senso: il Dio peccatore. Ma si tratta solo di un ritegno verbale, perché il co-sperimentare il peccato. E in realtà il Cristo sperimenta l'inferno, conseguenza del peccato: egli riceve in sé la dannazione. Anzi in lui sorge l'inferno eterno: « prima dell'*apax* cristologico non c'è nulla di definitivo né in questo mondo, né nell'altro » (p. 312). Lo «sheol» veterotestamentario è per Balthasar, una « *poena damni temporanea* » anche se questo concetto è « paradossale, in contraddizione con sé stesso » (p. 308). Il Cristo ha liberato tutti gli uomini vissuti prima di lui dalla *poena damni temporanea:* ed ha creato l'inferno, cioè la possibilità della dannazione eterna. Il Cristo ha così la « *visio mortis* » che non è un « inferno abitato », ma è la contemplazione del peccato » in quanto tale, non più incarnato nell'esistenza vivente del singolo uomo, ma astratto da questa individuazione, in una nuda realtà, in quanto peccato (che è una realtà) contemplato come tale » (p. 315).

La dannazione è dunque una dimensione dello jato intratrinitario, della *kénosis* del Verbo: essa non giunge « solo » alla morte (in senso fisico) ma alla morte in senso spirituale, alla co-sperimentazione del peccato e all'esperienza solitaria della dannazione. Il risultato della *kénosis* è dunque, paradossalmente, l'inferno. Ma perché lo jato cristico, la *kénosis* divina spinge così oltre la condizione dell'umanità, la quale rimane come tale estranea a questa frattura intratrinitaria? Tuttavia, il senso ultimo della *kénosis* divina non è soltanto la determinazione dell'inferno come condizione dell'uomo che rifiuta il dio kenotico: è anche il suo « toglimento », almeno la possibilità del suo toglimento: il Cristo « prende... con sé l'inferno, in forza della propria profondissima esperienza trinitaria, come espressione del suo potere di disporre, in quanto giudice, sulla salvezza eterna dell'uomo » (p. 319). I morti infatti possono scegliere di liberarsi dall'inferno: « i morti... possono prendere la loro decisione » (p. 319). La *kénosis* si conclude così in una *apokatastàsis:* con una prospettiva di salvezza universale. La relazione, affermata nel Nuovo Testamento e poi in tutta la tradizione, tra inferno e demonio, è qui del tutto dimenticata.

Anche la resurrezione è un evento intradivino: « Dio è sufficientemente divino per divenire in un senso vero e non solo apparente attraverso l'incarnazione, la morte e la resurrezione, ciò che egli è già da sempre in quanto Dio » (p. 347).

La resurrezione è dunque metastorica; essa « è per il nostro mondo temporale e mortale, escatologica » (p. 387). Le apparizioni sono « offerte del risorto, divenuto metastorico, a determinate persone nello spazio e nel tempo ». In questo processo determinate affermazioni teologiche potrebbero possedere un peso tale che l'aspetto

storico ivi contenuto deve a quelle in larga misura « fino al punto che sembra ne sorga una scena allegorica » (p. 387).

Il risorto si offre dunque in un modo inafferrabile, perché una compresenza tra storia ed escatologia viene esclusa. La materializzazione crescente delle apparizioni del risorto nei successivi racconti evangelici corrisponde a un disegno teologico e ad un'intenzione apologetica.

La resurrezione incide tuttavia sull'universo, di là della predicazione e della conversione: « non la Chiesa, ma il mondo è stato globalmente riconciliato con il Padre attraverso la morte e la resurrezione di Cristo » (p. 401).

Come ogni teologia kenotica, la posizione del Balthasar non riesce a superare una dimensione mitica e naturalistica: si tratta di un evento intradivino che risolve in sé semplicemente l'evento storico.

La realtà e l'azione umana risultano unilateralmente determinate dalla vicenda kenotica: il peccato, la morte, la dannazione sono vicende intradivine che divengono vicende umane, così come la fine della *kénosis* e la salvezza. L'uomo riceve l'essere, l'agire, il cadere, il sorgere, il compimento dalla figura dell'evento kenotico. E' perfettamente coerente, anche se l'autore lo accenna appena, prolungare la figura della *kénosis* sino alla creazione dell'uomo: « si può dunque comprendere perché talvolta, timidamente e oscuramente, affiora il pensiero che il creatore nella creazione dell'uomo abbia avuto come immagine ideale quella del Figlio incarnato come redentore » (pagina 191).

La debolezza teologica e speculativa del Balthasar è velata da una capacità a toccare un ampio registro di temi, sostenuta da un'amplissima informazione culturale, scritturale e, soprattutto, patristica e di teologia spirituale. Ma la fastosità dell'apparato non impedisce di notare la debolezza del costrutto. La polemica del Balthasar contro la antropologia trascendentale del Rahner e contro la teologia secolarizzata non si fonda sulla tradizione teologica, ma su alcune tesi personali, le quali sono in realtà più vicine, come spesso appare, alla posizione di Rahner, che alla linea tradizionale della teologia cattolica. La inclusione di un suo saggio in un corso di teologia, in cui l'influenza del Rahner è dominante testimonia, di questa *major similitudo in tanta dissimilitudine*. I saggi sui misteri della « preistoria » (R. Schulte) e sulla vita pubblica di Gesù (C. Schutz) considerano gli atti di Gesù prima del *Triduum Paschale* nella luce della *kénosis* divina. Anche qui la *kénosis* è un evento intradivino, che fonda la esistenza terrena del Cristo, è il « rischio » che mette in gioco, quanto è divinamente possibile mettere in gioco. (p. 48). I misteri del Cristo prepasquale simboleggiano e prefigurano l'evento pasquale: la trasfigurazione annuncia la morte di croce, i miracoli, la resurrezione.

L'atto redentivo è scisso da Alois Grillmeier nel saggio ad esso dedicato in due lati: da un lato, esso è un atto di Dio, dall'altro è atto di un « uomo libero ». L'unità della Persona divina e della natura umana, il presupposto dogmatico della teologia tradizionale della Redenzione, che ha avuto la sua formulazione teologica genetica in Anselmo, non è più qui posta a fondamento della soteriologia: « redenzione quindi come atto di Dio è prima di tutto qualcosa di "oggettivo" che viene donato all'uomo libero dalla libera misericordia e dall'amore di Dio » (p. 484). I due termini sono Dio e l'uomo libero, non Cristo come soggetto teandrico. Che il redentore sia una persona divina non è preso qui in considerazione: il Cristo appare qui solo come uomo libero che accetta la sovranità di Dio radicalmente, con il dono della vita: « Cristo nella morte in croce rinuncia alla sua esistenza umana, per riconoscere l'esigenza di Dio come la sola valida » (p. 487). Egli può così accogliere poi « l'essere umano nella risurrezione e glorificazione in nuova donazione e pienezza. Poiché Cristo — e in lui l'uomo che dica il suo sì — si dichiara in armonia totale con la sovranità di Dio, egli, e in lui l'uomo che a lui aderisce — viene

chiamato a regnare con Dio » (p. 487). Siamo di nuovo nel clima dell'antropologia trascendentale rahneriana, in cui il Cristo appare come la completa attuazione della possibilità implicita nell'essere uomo, e per questo si manifesta come Dio. E' lo schema già esposto, come fondamento della cristologia, nel tomo precedente, dal Klinger e dal Wiederkehr.

H. Mühlen ha fatto di una valorizzazione unilaterale della pneumatologia un criterio di comprensione dei problemi della teologia contemporanea: « tanto più pressante è oggi chiarire come la situazione del cristiano è pneumatica, in quanto, per la « morte » del Dio « deistico », per tutta la cristianità si eleva un grido di *esperienza* vivente di un Dio vivente » (p. 645). Lo Spirito Santo non si oggettiva in un « io », come Jahvé nell'Antico Testamento e Gesù nel Nuovo: non si è unito alla realtà creata e in quanto Spirito, non manifesta in questa (p. 647). Egli è « la mediazione che media sé stessa, che media tutto a tutto, ma che per sé non ha affatto bisogno di mediazione » (p. 646). Egli è la « stessa immediatezza del nostro rapporto con Cristo » (p. 647), l'orizzonte di comprensione, il termine di ogni mediazione verso Dio e verso gli altri: sicché rivela e si rivela negli uomini fondamentalmente soggetti al peccato. « La sua immediatezza è perciò storicamente mediata da uomini che possono essere e di fatto sono dei peccatori »; perciò « l'esperienza dello Spirito, formale, a priori, è condizionata e sta in un rapporto inscindibile con l'esperienza, storica, a posteriori, degli altri uomini che per la volontà salvifica universale di Dio, sono chiamati tutti, senza eccezioni, ad essere portatori dello Spirito » (p. 648). In forma diversa da quella di Balthasar, abbiamo il passaggio da uno spiritualismo estremo ad una forma di naturalismo: lo Spirito appare così come lo Spirito dell'umanità, la forma e la condizione di ogni relazione intersoggettiva. In questa prospettiva si situa l'invocazione dell'autore; « possa la morte di Dio » deistico « essere ad un tempo la insospettata nascita dello Spirito di Dio nei nostri cuori » (p. 650). Ciò significa, in questo contesto, il passaggio dal Dio trascendente ad una immanenza di tipo spiritualistico e idealistico.

Il Mühlen ritiene che la cristologia pneumatica (il Cristo Figlio di Dio in quanto portatore dello Spirito), dominante nelle comunità giudeo-cristiane, sia stata sostituita da una teologia della preesistenza del Cristo, ad opera delle comunità etnico-cristiane: « il concetto di Figlio di Dio, determinato prima come funzione, diviene ora espressione dell'essenza » (p. 657).

In chiave di ecclesiologia il Mühlen afferma che ogni tipo di connessione ontico-formale tra il Verbo incarnato e la Chiesa conduce a una confusione tra la grazia d'unione e la grazia santificante, e ad un pericoloso organicismo: la relazione tra il Cristo e i cristiani passa solo attraverso lo Spirito. Egli si sforza cioè di impedire che avvenga in ecclesiologia quel passaggio da una dimensione funzionale e pneumatica ad una cristologia personale ed essenziale che è avvenuto in cristologia. « Lo Spirito di Gesù è la stessa immediatezza con cui i cristiani stanno direttamente di fronte a Cristo come sposa a sposo » (p. 678).

Il Mühlen reinterpreta così tutte le immagini (il corpo, la vigna, la casa, eccetera) che indicano l'unità tra il Cristo e i cristiani, un'unità che è mediata nel suo manifestarsi dallo Spirito, ma che è formalmente e onticamente fondata sulla incarnazione del Verbo. Per il Mühlen, la missione del Verbo termina in Cristo e ogni forma di estensione di essa al suo corpo è cristomonismo. Non è un caso, del resto, che anche grazie a questo unilateralismo pneumatico, la Chiesa tenda a perdere, nel saggio del Mühlen, contorno storico e a coincidere di fatto con l'umanità.

Questi ci sembrano i testi più qualificanti del sesto tomo del *Mysterium Salutis*. La mariologia, cui è dedicato un ampio saggio di Alois Muller, tende a negare la necessità di un trattato specifico di mariologia. La definizione del principio mariologico, data in questa forma: « Maria è colei che ha

ricevuto la più elevata partecipazione all'umanità di Cristo » (p. 523), non fonda un valore propriamente teologico della Maternità della Vergine, né esprime la dimensione per cui Maria è causa della umanità di Cristo e la relazione unica che essa ha con la Persona del Verbo.

Carattere frammentario e ineguale ha l'ultimo breve capitolo: « L'evento di Cristo nell'ambito dell'esperienza nel mondo », in cui Walter Kern tratta della « teodicea e cosmodicea mediante Cristo », Herbert Vorgrimler svolge delle « annotazioni teologiche sull'ateismo » e Humbert Cornelis tratta delle « religioni di redenzione non cristiane ».

G. B. B.

P. E. BONNARD: « LE SECOND ISAIE, SON DISCIPLE ET SES EDITEURS: ISAIE, 40-66 » - Gabalda, Paris 1972, pp. 560.

Questo volume è un commento all'ultima parte del Libro di Isaia. L'autore distingue, in questa parte, due testi unitari, quello del deutero-Isaia (40-55) e quello del trito-Isaia (55-66). Soprattutto per il trito-Isaia egli avanza l'ipotesi d'integrazioni redazionali. Sull'insieme del Libro di Isaia, sulla storia della sua composizione, sulla prospettiva unitaria del libro, l'autore non sostiene alcuna tesi: i testi esaminati gli sembrano unitari in se stessi, e i due autori cui li attribuisce si collocano per il Bonnard su una medesima linea di pensiero.

L'unificazione in un solo libro di composizioni diverse non sembra costituire un problema. Così la parte antecedente del Libro di Isaia non è mai usata come criterio per l'interpretazione dei testi in esame. Ciò ha certo la sua parte nella totale esclusione del messianismo, che il Bonnard opera nella lettura dei testi da lui commentati, nonostante i testi sull'Emanuele dei primi capitoli del libro.

L'annuncio dell'Emanuele e quello del Servo di Jahvè sono stati visti dalla tradizione cristiana e dalla stessa tradizione giudaica come testi messianici, come uno sviluppo del medesimo tema. Ciò spiega l'unità di pensiero del Libro di Isaia, anche posta la sua composizione da parte di autori diversi ed in tempi diversi: il cammino della rivelazione si manifesterebbe evidente nella stessa genesi del libro, vista anch'essa come un processo storico.

L'autore, nel breve saggio che precede il commento, indica le forme di espressione e le strutture letterarie preferite dal deutero-Isaia. L'autore le indica così: un gruppo di « parole della salvezza », diviso in « attestazioni di salvezza » (il processo salvifico si manifesta come già presente) e in « annunci di salvezza » (l'intervento divino è, invece, ancora affidato al futuro, anche se ad un futuro imminente); un altro gruppo è costituito dai « dibattiti-contestazioni », che hanno per punto di partenza una obiezione, emessa nell'ambiente del profeta, all'azione divina o al messaggio del profeta. A queste obiezioni il deutero-Isaia risponde vigorosamente, sicché questa struttura letteraria ha un chiaro carattere apologetico. Una terza forma d'espressione è data dal « processo »: il processo tra Dio e le nazioni, tra Dio e Israele. Anche questa struttura letteraria, che assume la forma di una convocazione a giudizio e di un dibattito innanzi al pubblico come giudice, ha una struttura fissa. Infine il Bonnard considera come un pezzo a sé stante l'oracolo d'investitura a Ciro (XLIV, 24; XLV, 13) e anche alcuni brevi inni. Per il trito-Isaia, l'autore non tenta una classificazione e si limita a sottolineare caso per caso le forme adottate. I punti dottrinali che il Bonnard sottolinea nella introduzione al deutero-Isaia sono gli attributi di Dio e la figura del Servo di Jahvè.

Il deutero-Isaia contribuisce in modo

eminente ad esprimere l'idea biblica della trascendenza di Dio: anche su questo punto esiste piena continuità tra il profeta Isaia e il suo anonimo continuatore. L'incomparabilità di Dio, punto fondamentale della teologia successiva, è espressa dal deutero-Isaia con un « grado crescente di originalità » (ad esempio, XLVI, 9). Anche l'eternità di Dio è espressa con eguale chiarezza. Ma l'autore non nota come la superiorità di Dio al tempo conduca il deutero-Isaia a preparare le formule dell'apocalittica e dell'escatologia. La superiorità di Dio sul tempo è espressa in questa formula nuova: Dio si trova alla fine del tempo. Dio si definisce come « il primo e l'ultimo » (XLIV, 6; XLVIII, 12). L'eternità di Dio è espressa nel deutero-Isaia come il fatto che Dio si situa alle due estremità del tempo e riconduce dunque tutto il tempo nel suo disegno salvifico.

Il Dio che è alla fine del tempo è il Dio del compimento, il « Dio dell'Amen » secondo l'espressione di Isaia LXV, 16. La fine del tempo è così, necessariamente, l'ora di Dio; la consumazione del tempo coincide con la sua piena signoria sulla storia. Nell'ultima parte del libro di Isaia, l'escatologia biblica e, soprattutto, quella neotestamentaria trovano il loro fondamento. Il non averlo rilevato costituisce il limite fondamentale del commento del Bonnard, e finisce con il fargli leggere il testo nella prospettiva dell'Esodo invece che in quella del compimento. Ma nel deutero-Isaia Mosé non viene mai nominato. Abramo e Israele vengono pressoché disconosciuti come padri, mentre prende rilievo il concetto di paternità di Dio. Il concetto di alleanza cede qui il passo al concetto di elezione, secondo un movimento di pensiero che ricorda quello della Lettera ai Romani. L'alleanza di Dio con Israele è stata violata da Israele, ma rimane il disegno di salvezza di Dio che egli compie: l'elezione è senza pentimento.

Eppure, se Abramo, Giacobbe e Mosé sono lontani dalla prospettiva dell'ultima parte del libro di Isaia, l'idea di mediazione non è abbandonata, ma cresce anzi e raggiunge una forma definitiva per l'Antico Testamento, quella del servo di Jahvé: essa sarà portata innanzi solamente dal Nuovo. Il Bonnard interpreta abitualmente la figura del servo di Jahvé, là dove essa non si riferisce a Ciro, come attribuita agli israeliti pii, al « resto d'Israele ». Tuttavia questa nozione non gioca alcun ruolo nell'ultima parte del libro di Isaia, non è mai annunciata formalmente. Inoltre, se il « resto d'Israele » veramente esistesse e gli fosse riconosciuta una funzione vicaria, di sostituzione e di rappresentanza dell'intero Israele, tutta la teologia dell'ultima parte del libro di Isaia diverrebbe contraddittoria. Come sarebbe possibile la severa condanna di Israele, che risuona qui tanto aspramente, se il suo rappresentante, l'insieme dei giusti, lo sostituisse come popolo vicario, come rappresentante effettivo? E se esistesse il « resto », ed avesse questa funzione, allora l'alleanza sarebbe valida, sarebbe su di essa, e non sulla fedeltà di Dio a se stesso che sarebbe fondata la salvezza (XLVIII, 11).

L'autore intende bene che la figura del servo di Jahvé è associata a quella stessa di Dio (p. 46). La redenzione e la liberazione sono atribuite ad un tempo a Dio solo e all'azione-passione del Servo di Jahvé dall'altro. Ma questa singolare unione di prospettive sarebbe possibile, se il servo fosse la collettività di Israele, sia pure nella sua *melior pars?* Se Israele in sostanza avesse osservato la legge, dove sarebbe la possibilità e la necessità della redenzione? Il Bonnard sembra talvolta raggiungere una posizione giudaizzante che fa della collettività d'Israele il popolo-vittima, l'espiatore dei peccati dei popoli pagani. Ma questa prospettiva è ben lontana dal testo biblico, specie dai testi profetici, che hanno ben presente il peccato degli israeliti.

L'ultima parte del Libro di Isaia sa mantenere ad un tempo l'idea di una liberazione di Israele come atto gratuito di Dio e l'idea di una mediazione. Questa mediazione assume la forma di una predicazione re-

spinta e di un sacrificio totale liberamente accettato. La figura del profeta riveste ora la dimensione vittimale: era un cammino preparato dalla storia dei profeti. Gesù stesso si porrà sulla linea sacrificale come profeta; riesprimerà l'unione di compito profetico e di vocazione vittimale che l'ultima parte del Libro di Isaia ha così nettamente indicato. Il profeta tuttavia non è affatto il « resto d'Israele »: egli è dalla parte di Dio « contro » il popolo. In certo modo, non vi appartiene, ne è separato dalla vocazione.

Nella linea profetica si ha una radicale trasformazione del messianismo; che giunge a compimento nella seconda parte del Libro di Isaia. Il Bonnard fa spesso riferimento al Cristo e al Nuovo Testamento, ma è sempre attraverso la mediazione del senso tipico. Il senso letterale dei testi del Vecchio Testamento viene ridotto così esclusivamente all'interno del condizionamento storico immediato; la dimensione profetica, incompiuta, rivolta verso l'avvenire, un avvenire non storicamente raffigurato né raffigurabile viene così negata o dimenticata. L'Antico Testamento non è più letto come la profezia del Nuovo: si pratica, invece, una sorta di intrusione, in nome del senso tipico, della dottrina neotestamentaria in quella veterotestamentaria trasformando la parola del Vecchio Testamento in mero segno, l'annuncio in previsione, l'apertura in autoconsolidamento.

Tale tipo di esegesi toglie alla lettera del Vecchio Testamento ogni dimensione profetica, ogni significato ulteriore; ne fa non una lettera aperta, che rimanda all'ora di Dio, alla pienezza dei tempi, ma una lettera chiusa, un mezzo di autoconsolidamento dell'Israele carnale, contro lo stesso grido di protesta divino che si eleva in tutta l'antica parte del libro sacro, contro il popolo di dura cervice, per una salvezza che si fonda solo su Dio e sul suo servo, e che abbraccia tutte le genti.

Il senso tipico è ridotto in questo tipo di esegesi ad una soluzione di comodo per mantenere una relazione del Vecchio al Nuovo testamento: ma è una relazione del tutto unilaterale. E' la Chiesa a porla, ma senza che nel Vecchio Testamento nulla la solleciti: il Vecchio Testamento diviene un libro chiuso ed autosufficiente: esattamente come per l'Israele carnale.

I limiti di questa esegesi appaiono chiari soprattutto quando essa prende come oggetto l'ultima parte del Libro di Isaia, la chiave per eccellenza di una lettura del Vecchio Testamento in funzione del Nuovo: il vertice del Vecchio Testamento come profezia. In questo libro Dio appare come l'assoluto futuro, colui che chiude il tempo che ha iniziato, compiendo senza riserva il suo disegno; la salvezza del suo popolo, esteso a tutte le genti, ma conservando la sua radice ebraica. L'ultima parte del Libro di Isaia è tutta rivolta al futuro; al futuro che si compie in Dio, al tempo che finisce, al Dio che salva perché ha voluto salvare sin dall'inizio e a cui niente resiste. La profezia quindi è qui anche, se possiamo dir così, una profezia su Dio, sul suo nuovo rapporto con il mondo, quando il tempo storico è finito, ed iniziano i « nuovi cieli » e la « nuova terra ».

Se la lettura del libro di Isaia proposta dal Bonnard fosse quella autentica, allora i farisei o i qumraniti sarebbero, più dei cristiani, i discepoli ideali del profeta. Nell'uno e nell'altro caso, l'idea di una comunità che si identificava con l'Israele perfetto secondo la legge era un'idea portante. Ma se il libro di Isaia nella sua ultima parte è una delle più chiare denunce profetiche del fallimento dell'alleanza da parte di Israele e la sua fondazione di essa sulla fedeltà di Dio a se stesso, contestualmente alla misteriosa mediazione del servitore, allora il libro di Isaia conduce dal Vecchio Testamento al Nuovo: e si comprende perché sia stato il libro guida della predicazione e della manifestazione del Signore.

Per queste ragioni, il commento del Bonnard non ci pare accettabile, né utile a una lettura ecclesiale dell'ultima parte del libro di Isaia.

G. B. B.

ERNST JUNGER: « HELIOPOLIS » - Introduzione di A. Principe, Rusconi, Milano 1972, pp. 434.

Pubblicato nel dopoguerra, nel 1949, Heliopolis si alimenta dai diari di guerra dell'autore, nei quali è adombrata la lotta fra l'esercito e il partito nella Parigi occupata. In essi infatti si trovano germinalmente presenti diversi elementi compositivi che confluiranno nel romanzo. L'opera, inoltre, da un lato può ricollegarsi per la dimensione mitica alle *Scogliere di marmo*, dall'altro, per quella tecnica, alle *Api di vetro*.

Il romanzo narra la presa di coscienza di un militare di carriera, con alte responsabilità, che impara ad ondeggiare sotto il risvegliarsi del sentimento. Si innamora di una giovane, appartenente ad una minoranza perseguitata (il paragone con gli ebrei pare trasparente) e nel corso di una missione tenta di salvarne arbitrariamente lo zio. Per avere inclinato a questo sentimento di pietà viene licenziato.

La sua presa di coscienza si sviluppa attraverso incontri con diversi personaggi, tutti con incarichi di responsabilità, che li qualificano e li definiscono. Come tutti i romanzi di Jünger, anche questo è autobiografico e risente delle esperienze della sua vita di militare.

Un sottile dualismo pervade tutta l'azione, dividendo i settori, tra le forze della lucidità efficiente, fredda e precisa, e quelle dense, oscure e infere del demos. Sopra queste, ma appartata, l'aristocrazia dello spirito, serena e trepida, di una sensibilità elevata che le interdice l'affermazione.

Il rapporto tra le diverse forze è sottilmente analizzato e posto in rilievo con le rispettive fortune e vicende. Appare evidente il tentativo di una lettura della situazione futura ed attuale del mondo, il tentativo di prevedere e cogliere un andamento. Come un augure etrusco Jünger legge nei « visceri » del mondo l'equilibrio precario e fittizio, teso sulla violenza e dalla violenza. Sembra risuonare l'invito dell'appartarsi per non perdere l'anima, per non doversi concedere alle forze antiumane. La droga stessa diviene uno strumento di umanizzazione permettendo l'auto-analisi del profondo, ove veramente in noi si compie la lotta. Ognuno è portatore in sé di queste distruttive tensioni di cui il nostro mondo è solo un riflesso, un simbolo.

Analizzare l'inconscio è cogliere il meccanismo più segreto e più sicuro che governa il mondo, che è così ridotto a psiche, ad anima. L'uomo è l'anima del mondo. Il vero pericolo non è la morte, che è solo trasformazione e mutazione di stato, ma è il perdere se stessi, le doti più umane, non quelle che ci potenziano, ma quelle che ci consentono di « vedere » gli altri, di amare.

L'uomo rischia di impoverirsi, di depauperarsi nella sterilità della tensione, o nel caos della catastrofe. Essere turbati è la salvezza. Correggere, interpretare gli ordini è sfuggire alla volgarità. Così la figura del monaco cristiano si affaccia serena e fiduciosa con la sua proposta che supera quella di Nigromontanus. Nigromontanus, maestro dell'affiorare del profondo, è sostituito da colui che sa parlare della realtà dell'uomo, dell'uomo vero, e non dell'uomo funzione o della funzione dell'uomo.

Liberato dalla funzione l'uomo è disponibile per penetrare altri mondi, forse l'altro mondo, essendo il destino dell'uomo l'andare altrove: questo è infatti il richiamo che egli poco alla volta sente in sé, ed è il senso più profondo dell'avventura.

E' un lungo reditus, un fantastico cammino attraverso meravigliosi panorami dell'anima. Tutta la natura converge sull'uomo, e fortemente Jünger sente l'influenza di Alberto Magno al quale esplicitamente si appella. Il senso dell'esilio pervade il romanzo e sale con lo svilupparsi della vicenda. Ogni incontro, ogni oggetto lo evidenzia. Il protagonista è straniero come l'uomo lo è alla terra. La loro radice, origine e meta, è altrove, al di là del mare o degli spazi.

Come Ulisse, il protagonista si distacca ad una ad una dalle persone e dalle cose, sino a giungere nella perdita della funzione alla assoluta spoliazione che lo rende disponibile, purificato per la nuova avventura, ignota e meravigliosa.

Il meraviglioso è la molla che affascina l'uomo, lo avvolge e lo innalza, gli si fa allusivo di trascendenti realtà.

Heliopolis è un libro che aiuta a sperare, che conforta; è il libro dell'andare a Dio, il passare dai luoghi ove è assente a dove è presente.

Rigida è la selezione. Solo chi sa ascoltare la voce interiore dello Spirito, chi non rimane sordo e porge l'orecchio e il cuore potrà imbarcarsi sull'astronave degli infiniti spazi. Gli altri, chiusi nelle loro funzioni, potranno solo assistere senza comprendere alla partenza. Rimarranno in un inferno, anonimo perché non avvertito, di cui si premureranno di perpetuare l'efficienza. Rimanere è l'inferno, la ripetizione della stessa lotta eterna, meccanica, depauperante.

La salvezza riguarda il singolo: non è data alla comunità. Sapersi distaccare da essa, partire, è vivere, è individuarsi, sfuggire al robot, al macchinismo.

E. I.

ROBERT LAHAYE: « QU' EST-CE QUE L'AME? - RESPONSE A CLAUDE TRESMONTANT » - Téqui, Paris 1971, pp. 91.

Questo libro del Lahaye contiene un insieme di critiche al libro di Claude Tresmontant, *Le problème de l' âme* (cfr. *Renovatio*, ottobre-dicembre 1971; pp. 589-591).

Il libro del Tresmontant è un tentativo di reintrodurre nel linguaggio contemporaneo, formato dalle scienze della natura, i concetti della metafisica classica. Questo sforzo può essere considerato irrilevante dai sostenitori delle filosofie materialistiche, scettiche ed empiriste: ma può essere considerato con poca simpatia anche dai sostenitori della metafisica classica. E' in nome dell'aristotelico-tomismo, almeno in linea principale, che l'autore dello scritto in esame muove le sue obiezioni al Tresmontant.

Alcune di queste obiezioni sembrano fondate; ma non comprendiamo egualmente la durezza del tono (cfr., ad esempio, p. 69). Non è facile ascoltare oggi, specie nei paesi dominati dalla cultura tedesca, l'apologia filosofica dell'immortalità dell'anima. I dissensi che, in nome della psicologia aristotelica, possono dividere un seguace della metafisica classica dal Tresmontant sembrano cosa assai minore di quelli che dividono l'uno e l'altro dalla cultura ambiente.

Secondo il Lahaye, il Tresmontant traducendo il concetto aristotelico di *forma* con quello di *struttura* falsa il primo concetto. La forma sostanziale è infatti relativa alla materia prima, cioè alla semplice potenza indeterminata, che è presente in ogni realtà materiale ed è il principio metafisico del divenire. Una cosa può essere trasformata perché esiste in essa una potenza di essere determinata, che non è attuata dalla forma precedente. Questa indeterminatezza, che può sempre cogliere nuove determinazioni, è la *materia prima*. Di essa il Tresmontant non parla. Sembra allora che il ruolo della forma definitiva e conclusiva sia un ruolo di semplice coordinamento delle determinazioni precedenti; l'essere animale è semplicemente un nuovo ordine cui le dimensioni fisiche, chimiche, vegetative, eccetera, sono coordinate rimanendo da esso distinte. Una struttura può essere intesa come un ordine semplicemente esteriore: accidentale, nel linguaggio aristotelico. Ma è in questo senso che Tresmontant intende la struttura? Non sembra, perché è alla « struttura » che egli attribuisce il ruolo costitutivo delle proprietà dell'ente: il che è proprio il ruolo della forma sostanziale. Dobbiamo cioè ridurre l'obiezione al Tresmontant a una incomprensione del ruolo che la materia prima ha nella metafisica aristotelica, non invece ad

una incomprensione dell'unità e della determinazione integrale che la forma sostanziale offre al vivente.

Il concetto di struttura non è mai sinonimo nel libro del Tresmontant di aggregato. Il termine di struttura ha oggi il vantaggio di veicolare un significato, mentre forma non ne veicola più alcuno, se non quello di figura. Il Tresmontant ha cercato di usare della parola corrente per rendere intelligibile la nozione aristotelica di forma.

Non è giusto addebitargli i limiti originari della parola « struttura ». Del resto, il Lahaye è più indulgente del Tresmontant verso la filosofia cartesiana: ebbene, forse che il dualismo di pensiero ed estensione rispetta l'unità della realtà, della vita, e quella del soggetto umano? Questa obiezione è solo *ad hominem:* ma il Lahaye, nonostante la sua professione di tomismo, sembra trovarsi a disaglio di fronte alle conseguenze e alle implicazioni della concezione dell'anima come forma sostanziale del corpo. Su questo punto il Tresmontant è assai sicuro, tanto da sostenere che non si può parlare di anima e di corpo, ma di anima e di materia perché solo il fatto di essere informato dall'anima fa del corpo un corpo.

Il Lahaye difende giustamente il valore della formulazione classica, ma la posizione del Tresmontant mostra bene che egli non intende la struttura come un aggregato.

Il Tresmontant vede nelle strutture una capacità di selezione. In ciò egli è influenzato dalla biologia. Rimane il fatto che, pur non mutando sostanzialmente la nostra concezione del reale, la biologia e in particolare la genetica abbiano messo in luce la capacità di selezione implicita nel vivente: è a tale capacità che il Tresmontant attribuisce il carattere di intelligenza. Ciò non significa che venga riconosciuta alla cellula la spiritualità o l'autocoscienza: solo viene applicato analogicamente qui il termine di intelligenza, perché l'intelligenza è, appunto, anche selezione. La medesima funzione è esercitata a livelli diversi. Non sembra che gli si possa obiettare di confondere i due ordini: la posizione del Tresmontant è lontana dal panpsichismo. Ciò va detto anche per rispetto a un'altra obiezione del Lahaye: quella secondo cui il Tresmontant confonde la distinzione tra forma e materia con la autonoma esistenza della forma dalla materia, cioè la spiritualità e immortalità delle forme.

Il Tresmontant afferma che il continuo cambiamento della materia organizzata dalla struttura, reso noto dalla fisica e dalla biologia, rende più comprensibile l'autonomia del principio organizzatore, l'anima, dalla materia che essa organizza.

Ciò non significa per il Tresmontant affermare la possibilità di esistenza delle forme non spirituali come soggetti autonomi: se fosse così, egli avrebbe dimostrato l'immortalità dell'anima. Egli invece ritiene che essa non sia dimostrabile, se non con argomenti di convenienza.

Non è dunque esatto che egli parifichi la forma dei soggetti spirituali con quella dei soggetti non spirituali o non viventi.

Ci sono nello scritto del Tresmontant dei limiti gravi che il Lahaye ha ragione a segnalare. Il Tresmontant riprende la tripartizione corpo, anima e spirito, ma confonde spirito e ordine soprannaturale. Lo spirito indica l'anima nella sua caratteristica di immagine di Dio e quindi superiore alla creazione materiale (e alla stessa creazione angelica). Tuttavia questa dimensione non è ancora la grazia, non è ancora la stessa vita di Dio comunicata all'uomo. Il limite più grave è l'identificazione dell'anima con il «corpo spirituale ». Su questo punto le critiche del Lahaye sono più fondate, perché il Tresmontant urta qui con precisi testi della Scrittura. Il libro del Lahaye equilibra quello del Tresmontant, ed è un utile commento alla sua lettura. Sarebbe stato desiderabile che esso fosse stato scritto in uno stile più dialogico e meno polemico: crediamo che, nonostante i suoi limiti, il libro del Tresmontant lo meritasse.

G. B. B.

ANDRÉ FEUILLET: « CHRISTOLOGIE PAULINIENNE ET TRADITION BIBLIQUE » - Desclée de Brouwer, Parigi 1973, pp. 243.

L'autore affronta l'esegesi di alcuni testi difficili delle lettere di san Paolo: *I.a Corinti*, X, 15; *2.a Corinti*, III, 17-18 e IV, 4-6; *Colossesi*, I, 15; *Filippesi*, II, 6-11.

Il primo testo riguarda la qualificazione di Cristo come roccia: « essi (gli ebrei) bevevano a una Roccia spirituale che li accompagnava: questa Roccia era il Cristo ». Secondo l'autore, Paolo non si riferisce qui alla leggenda della roccia che accompagnava gli ebrei nel deserto e da cui essi bevevano. Tale leggenda è attestata dal *Targum di Onkelos* sui *Numeri* e dal *Targum dello ps. Jonathan* sul medesimo libro, ma in forma diversa: è riferita infatti non alla roccia di Mariba (*Esodo*, XVII, 1-7: *Numeri*, XX, 1-13) ma ai pozzi d'acqua di *Numeri* XXI, 16.

Secondo il Feuillet, Paolo attribuisce al Cristo gli interventi straordinari di Jahvé nel deserto, già riferita dal libro della *Sapienza* alla Sapienza divina personificata (*Sapienza*, XVI, 26). Il cibo e la bevanda materiale furono dati ad Israele dal Cristo, che dà il cibo e la bevanda spirituale ai cristiani. Il libro della *Sapienza* è il mediatore tra il testo del Pentateuco e Paolo: il riferimento alla Sapienza personificata anticipa e consente il riferimento al Cristo e ai suoi doni spirituali in forma di cibo e di bevanda. Dire dunque che « la roccia era il Cristo » non significa per il Feuillet che Paolo accolga la leggenda rabbinica e che veda nella roccia il simbolo di Cristo. Paolo afferma che il Cristo è la vera « roccia » che confortò e sostenne gli ebrei nel loro esodo. In questo modo Paolo applica al Cristo un attributo di Jahvè: quello di roccia d'Israele (Deuteronomio XXXII). L'esegesi del Feuillet esclude un uso diretto da parte di Paolo della leggenda rabbinica, e ne sostiene, invece, un uso indiretto e polemico. Si ha così in tal caso un accenno ad un'azione del Cristo oltre il suo tempo storico, una testimonianza della sua preesistenza.

Il secondo testo che il Feuillet considera è *2.a Corinti*, III, 17-18. In questi versetti il Feuillet considera il termine *kúrios* come riferito a Dio, e non al Cristo secondo il prevalente uso paolino. I casi che il Feuillet cita, in cui il termine *Signore* è riferito a Dio, sono tutte citazioni dell'Antico Testamento, o introducono citazioni dell'Antico Testamento. Anche l'affermazione « difficile » di questo testo (« Il Signore è lo Spirito » che sembra identificare il Cristo con lo Spirito Santo) è preceduta dal riferimento ad *Esodo*, XXXIV, 34: « quando si sarà convertito al Signore, cadrà il velo ». Paolo riferisce a Israele il testo che nell'*Esodo* riguarda Mosé. Come Mosé si toglieva il velo dal volto quando si rivolgeva a Dio, così quando Israele si rivolgerà anch'esso a Dio, cadrà il velo dal suo volto e comprenderà che Jahvé, principio dell'antica alleanza, è una sola cosa con lo Spirito Santo, principio della nuova alleanza.

Nel momento in cui Israele compirà il medesimo gesto di Mosé, si rivolgerà veramente a Dio, troverà lo Spirito di Dio, cioè la nuova alleanza. Teologicamente, questa esegesi risolve la difficoltà e apre una prospettiva avvincente e omogenea al pensiero di Paolo. Qui, prima che nella *Lettera ai Romani*, sarebbe espressa l'attesa della « conversione » d'Israele. La conversione a Jahvé e la conversione allo Spirito Santo sono presentate come un identico atto: la fedeltà all'Antico Testamento è una sola cosa con la fedeltà al Nuovo.

Anche la soluzione data al versetto 18 del medesimo capitolo è omogenea alla soluzione data al versetto 17. Il verbo greco *katoptrizesthai* è tradotto, secondo l'uso consueto nelle fonti extrabibliche, come « guardare in uno spec-

chio ». Secondo il Feuillet, lo specchio è il Cristo. Questo pensiero ha per antecedente veterotestamentario ancora una volta il libro della *Sapienza,* dove la Sapienza è definita « specchio senza macchia dell'azione di Dio, immagine del suo splendore » (*Sapienza,* VII, 26). Il Feuillet avvicina l'espressione di *2.a Corinti,* III, 18, a *2.a Corinti,* IV, 3-4 e 6; qui Paolo afferma che il principe di questo mondo ha reso ciechi coloro che non credono « perché non fissino i loro occhi sull'evangelo della gloria di Cristo che è l'immagine di Dio », mentre Dio risplende nel cuore dei credenti illuminandoli con « la scienza della gloria di Dio (splendente) sul volto del Cristo Gesù ».

Omogeneamente a questi testi, l'autore traduce così 2a. Corinti, III, 18: « noi, contemplando (nello specchio di Cristo) con un volto svelato la gloria del Signore, siamo « trasformati nella stessa immagine, di gloria in gloria (déxa), come per l'azione del Signore che è lo Spirito ».

La nuova condizione dei cristiani è quella di essere trasformati nella immagine di Dio che è il Cristo, mediante l'azione dello Spirito. Grazie allo « specchio » del Cristo, i cristiani possono entrare nello spazio della gloria di Dio in cui non entrò il popolo di Israele.

In ambedue i testi discussi, il libro della *Sapienza* è stato usato dal Feuillet come criterio di interpretazione del pensiero di Paolo.

L'esame del terzo testo scelto dal Feuillet (*Colossesi,* I, 15,) è ancora di maggior interesse dottrinale. L'autore nota come « sinora l'aspetto cosmico della cristologia paolina sia stato negletto dalla teologia tradizionale » (p. 50). Il termine di « primogenito di ogni creatura » che l'inno di *Colossesi* I assegna al Cristo è stato poco usato dalla teologia perché era stato il pezzo forte del dossier ariano.

Il Feuillet applica all'inno le categorie elaborate nell'esame dei testi precedenti: « Il Cristo increato è come lo specchio in cui Dio ha contemplato il piano dell'universo quando l'ha creato » (p. 58). A fondamento di questa interpretazione, egli pone il ruolo della Sapienza in *Proverbi,* VIII, 22 e seguenti.

E' singolare che il Feuillet dica il contrario del testo commentato, quasi senza avvedersene: mentre il testo parla di primogenito di ogni creatura, egli parla di Cristo « increato ». Ora come può dirsi il Cristo « increato » senza negare la sua umanità? Non è soggiacere alla medesima critica di B. Rey, che il Feuillet cita, all'opinione del padre Benoit circa uno stato intermedio tra il Verbo increato e quello incarnato? Dire che il Cristo è « increato » è negare che sia uomo. In realtà, il Feuillet, pur riprendendo e approvando i rilievi sulla scarsa attenzione che la teologia ha dato alla dottrina della preesistenza del Cristo (ricondotta a quella del Verbo) e al suo ruolo cosmico e storico, non fa poi un decisivo passo innanzi in questa direzione, egli si limita a parlare del Cristo come causa esemplare e finale della creazione: ma tale ruolo può essere attribuito meglio o al Verbo come tale o all'idea divina del Cristo, che non al Cristo. La tendenza a ridurre la teologia paolina del Cristo pancosmico e panstorico a quella giovannea del Verbo è praticamente invincibile anche in chi, come il Feuillet, ne ha notato acutamente come esegeta la differenza.

In realtà tale discorso non può farsi senza una più approfondita attenzione sulla relazione tra Dio e il tempo che Paolo presuppone. In Dio il principio e la fine, l'*alfa* e l'*omega* coincidono. Questo concetto, proprio del libro di Isaia e ripreso dall'Apocalisse, permette di dire che il processo storico, visto *ex parte Dei,* non va dall'imperfetto al perfetto, come accade considerando la storia *ex parte hominis,* ma dal perfetto all'imperfetto. Il Cristo e la nuova creazione (il mistero « avvolto dal silenzio nei secoli eterni », *Romani* XVI, 25; « nascosto da secoli e da generazioni », *Colossesi* I, 26) sono il fondamento, il punto di coesistenza e di coesione a partire da

Dio della vecchia creazione, di tutto l'universo.

Il futuro sostiene il passato. In Dio, che è oltre il tempo, l'ordine dei tempi e degli eventi non è quello umano. Il Cristo risorto è perciò il « primogenito della creazione », il principio e la fine, l'*alfa* e l'*omega*. L'*exitus* e il *reditus* della creazione hanno lui per identico punto di riferimento, *ex parte Dei*.

La teologia paolina del Cristo « primogenito di ogni creatura » è perfettamente omogenea e complementare alla teologia giovannea del Verbo increato: e l'una è il sostegno dell'altra. Senza l'annuncio paolino del Cristo primogenito, non si comprende il ruolo del Verbo della creazione né la stessa proprietà del Verbo; la teologia del Verbo increato spiega il ruolo e il senso del Cristo preesistente.

Un ultimo ampio saggio affronta l'inno cristologico dei Filippesi. Anche qui le conclusioni del Feuillet sono confortanti per il teologo. Egli vede nel testo una chiara affermazione della divinità del Cristo: *morfè*, che egli traduce con « forma », indica la condizione divina. Per quanto egli veda in *harpagmos* un termine che comporta l'idea di prendere, di conquistare, egli non lo riferisce alla natura divina, ma interpreta il *to einai isa theò* cui il termine si riferisce, come relativo agli onori divini sulla terra. Con ciò egli non pone la *kénosis* in relativo all'incarnazione (e dunque come riferibile alla natura divina) ma la attribuisce all'azione storica del Verbo incarnato, troncando alla radice la possibilità esegetica delle teologie

Il libro è conchiuso da una vigorosa e sensata polemica contro il criterio dell'adattamento del linguaggio biblico al parlar corrente che ha presieduto alle traduzioni della Sacra Scrittura compiute in Francia per uso liturgico. Il rischio più grande, che questo criterio di adattamento fa correre, afferma il Feuillet, è « il pericolo di alterazione che fa correre alla parola di Dio » (p. 211). Gli esempi portati sono numerosi e probanti.

G. B. B.

EDITH STEIN: « L'ETRE FINI ET L'ETRE ETERNEL » (Essai d'une attente du sens de l'être) - Traduction de l'allemand par G. Casella e F. A. Viallet, Nauwelaerts, Paris, 1972, pp. 521.

Questo lavoro fu scritto dalla Stein, novizia carmelitana, per ordine dei suoi superiori. Esso in origine doveva consistere nella riedizione di un saggio su *Potenza ed atto*, scritto dalla Stein precedentemente al suo ingresso al Carmelo di Colonia. La Stein aveva intrapreso da tempo un ripensamento dei temi della filosofia scolastica, usando come strumento di interpretazione e di riferimento la fenomenologia husserliana. Il risultato è altamente significativo: ci si presenta innanzi un testo in cui la metafisica, l'antropologia, l'angelologia, la teologia trinitaria si seguono in un ordine crescente, fortemente unitario, in cui il dato rivelato e il dato naturale vengono colti ed espressi nella loro unità.

Il libro risale agli anni trenta, e ciò condiziona l'orizzonte culturale cui si riferisce: tuttavia la densità teoretica supera qui il condizionamento storico, anche grazie al carattere ecclesiale e spirituale dell'opera, pensata all'interno della tradizione ecclesiastica. Ciò che si affida allo Spirito e alla Parola, vince il tempo. Abbiamo misurato, nel leggere la Stein, ciò che divide la *philosophia perennis* dagli epigoni neoscolastici. Possiamo indicare qui solo qualcuno dei problemi toccati dalla Stein. L'autrice è spinta dalla fenomenologia a riprendere il problema dell'autonomia delle essenze, e quindi in direzione platonico-agostiniana.

In genere gli schemi neotomisti le risultano ostici. Essa riprende, ad esempio, da Maritain la definizione della filosofia cristiana e la sua autonomia dalla teologia; tuttavia la Stein scrive poi che la filosofia tende come suo supremo obiettivo alla sapienza divina, cioè all'atto semplice con cui

Dio considera se stesso ed ogni cosa creata (p. 33). La filosofia è ordinata alla visione beatifica, è mediata dalla fede e dalla vita mistica. Così situata nell'ordine dell'*itinerarium mentis in Deum*, la filosofia si situa nell'ordine dell'*intellectus fidei*, del *credo ut intelligam;* potremmo dire che essa è sostituita dalla teologia speculativa. La ricerca intellettuale della Stein suppone sia l'atto di fede che la fonda sia la vita mistica che la continua. Nessuna traccia rimane qui di una concezione « separata » della filosofia, di una filosofia che appartenga al medesimo genere intellettuale della filosofia non credente.

La Stein ha accettato in linea di principio le formule maritainiane, ma le ha poi superate nell'esercizio concreto del pensiero.

L'interesse per l'aristotelismo non è originario nella Stein, ma esso nasce dal ruolo che l'aristotelismo, ha, mediante Tommaso, svolto nella teologia.

La Stein riprende dunque il problema aristotelico dei modi dell'essere, ma con riferimento diretto alla tematica fenomenologica. La teoria della potenza e dell'atto è vista in primo luogo come una teoria sull'io e sul tempo. L'io è attualità, laddove il passato e il futuro si manifestano come sue potenzialità. La teoria della potenza e dell'atto viene così ricondotta alla sua dimensione temporale e collocata originariamente all'interno del soggetto.

Il problema che la Stein affronta più ampiamente è il concetto aristotelico di *ousia*. E' su questo punto che essa riprende, a partire dalla sua formazione fenomenologica, il più denso dei temi aristotelici.

L'*ousia* è per Aristotele a due livelli: quello delle cose particolari e quello delle loro essenze, così come nella teoria della potenza e dell'atto, il metafisico distingue due diversi modi dell'essere e si trova confrontato con le dimensioni ontologiche dell'analogia. Seguendo Aristotele, la Stein interpreta come *prote ousia*, e quindi come essenza in senso originario e diretto, la cosa. Le essenze, sia nella loro dimensione universale che in quella particolare, sono chiamate con il termine aristotelico di *deútera ousia*, di essenza in secondo grado o livello. Per *deútera ousia* la Stein intende l'essenza in quanto distinta da ciò che la completa e determina, quindi da tutta la dimensione accidentale, ivi compreso il tempo e lo spazio. L'essenza va dall'universale all'individuale; vi è l'essenza dell'uomo come l'essenza di Socrate. La partecipabilità non è, dunque, una dimensione fondante della *deùtera ousia*, perché l'individualità ne fa parte e questa non può essere partecipata. L'integrità dell'ente non comprende solo l'essenza, ma anche ciò che la completa; l'ordine dell'accidentale, del variabile, del funzionale, appartiene alla completezza dell'ente. Vi è solo un ente la cui essenza è la sua stessa pienezza, e in cui dunque non hanno luogo la distinzione e la composizione metafisica; ed è l'ente infinito, l'ente la cui essenza è tale da non conoscere limiti. Ogni altro ente è composto e limitato nella sua stessa entità.

L'essenza come tale è immateriale; anche se ordinata al tempo-spazio, non li contiene come una sua determinazione.

La materia, per la Stein, coincide con la spazialità e la temporalità: è il porsi di un'essenza in termini di tempo-spazio, il che la qualifica come soggetta di nuove proprietà e la rende cosa di questo mondo. L'essenza si completa così in una pienezza cui è ordinata come essenza ed entra a far parte della realtà, diviene cosa.

La materia non appare nella Stein, come un principio metafisico distinto dalla forma, ma una manifestazione dell'essenza, la quale si pone in una differente modalità. Più che un principio metafisico autonomo, la materia appare come una modalità della forma, una realizzazione dell'essenza. Lo spazio e il tempo non vengono visti come una conseguenza della materia, ma come il fondamento e la vera realtà della dimensione materiale.

La Stein abbandona così due tesi classiche della metafisica tomista: quella della distinzione tra *esse* ed

essenza e quella della materia come principio di individuazione.

La tesi della distinzione tra *esse* ed essenza è da Tommaso argomentata metafisicamente: perché nel principio dell'essenza non vi è quello della sua attualità, ciò non può esserle dato che da un diverso principio, cioè dall'atto creatore di Dio, che rende atto la potenza di essere dell'essenza. La Stein approva questa tesi, ma non la segue. Per l'autore, l'essenza ha già in sé la sua attualità, anche se è derivata, non è un mero possibile e, nemmeno una semplice potenza di essere: essa è un grado determinato dell'essere, un'attualità, che in ragione di se stessa si fa cosa. Che l'essere essenza le venga dall'essere infinito non fa sì che l'atto di essere debba contrapporsi all'essenza (considerata come potenza), quale principio di composizione metafisica. L'essenza finita è tale in ragione dell'atto creatore che l'ha resa possibile e attuale; ma tale atto creatore non si oggettiva come *esse* rispetto all'essenza, come atto per rispetto alla potenza; rimane del tutto immanente in essa, metafisicamente non separabile né distinguibile da essa. Così la Stein raggiunge su questo punto la posizione aristotelica originaria, che non conosce la distinzione reale tra *esse* e essenza, e interpreta l'essenza come atto e non come potenza.

La Stein si distingue dalla tradizione tomista anche per l'interpretazione della individualità. Data la sua negazione della materia come principio metafisico autonomo, essa identifica forma ed essenza: e pone l'essenza come il costitutivo dell'individualità. L'incomunicabilità è del resto fondata anch'essa sulla essenza, che è principio ad un tempo dell'ente in quanto tale e dell'individualità degli enti. Il pensiero della Stein non si può dunque considerare tomista, pur avvenendo all'interno della tradizione ecclesiale ed in continuo dialogo con san Tommaso. Tuttavia esso può essere considerato aristotelico, quasi come un ritorno all'aristotelismo fuori della sintesi del tomismo.

Ma la componente platonico-agostiniana è ugualmente forte. La Stein distingue due livelli delle essenze: un livello archetipale in Dio (in questa dimensione, esse sono una sola cosa con l'essenza divina) e un livello creaturale, come essenze normatrici, non appartenenti al mondo della realtà fenomenica, ma strutturanti questo mondo.

Le essenze, in forma universale o individuale, appaiono come manifestazioni della realtà di Dio in Dio e come forme strutturanti della realtà mondana nel mondo.

Questa tesi tende a rompere ogni possibile lettura ontologistica dell'epistemologia platonico-agostiniana. Comprendere le essenze non è vedere o comprendere Dio. Le essenze appartengono al dato creaturale, sono strutture fondanti la creazione: in questa forma esse sono oggetto proprio e diretto dell'intelletto umano. E' solo oltre di esse, e in misura inattingibile all'intelletto in sede raziocinante e come fondamento della ragione, che si apre il divino, il progetto della creazione in Dio, coincidente con Lui. La Stein può affrontare criticamente sia il materialismo, che l'ontologismo. Può obiettare al primo che la realtà non è riducibile alla dimensione spazio-temporale, che non è coglibile solo mediante l'analisi. Il pensiero ha il suo spazio quando affronta l'ordine delle essenze, che di per sé si pongono oltre la dimensione spazio-temporale. Può distinguersi dall'ontologismo, stabilendo che le essenze appartengono alla dimensione creaturale e non risiedono nell'essenza divina.

Con ciò la Stein sviluppa un pensiero che come quello tomista, muove da Aristotele e da Agostino, raggiungendo tuttavia una sintesi rimarcabilmente diversa.

L'autore ci offre un mondo di forme, un mondo irriducibile al semplice dato materiale: le forme sono una dimensione immanente dell'universo, costituiscono un ordine indistruttibile. Il mondo appare così come costruito con gradi crescenti di spiritualità. Nell'ordine delle forme non viventi, la crescita verso lo spirito è data dalla formazione della figura stabile, che

appare nel solido: l'autosufficienza e la determinazione in se stesso che costituisce il solido rivela per la Stein un livello di organizzazione superiore allo stato liquido e gassoso della materia. Si passa, poi, all'autonomia del vivente e a quella dell'animale. Il processo di autogenesi dell'universo secondo forme sempre più determinate, organizzate e autonome (dall'autonomia della figura a quella della vita, a quella della coscienza) appare alla Stein, come una crescita nei livelli della spiritualità, come una marcia verso lo spirito e verso la persona.

La creazione costituisce così a un tempo un processo e una struttura, ha un corpo differenziato ed unitario, in cui le parti si correlazionano, mentre dinamicamente si integrano e si espandono verso livelli più alti. Questo corpo e questo processo hanno una realtà ontica permanente considerata *ex parte formae*.

Esso si spiega nel tempo-spazio, ma persiste come ordine formale, come correlazione di essenze: il divenire appare come perire se considerato *ex parte materiae*, ma come incluso nel permanere, se considerato *ex parte formae*.

Abbiamo, dunque, un uso dell'integrazione-successione delle forme-essenze assai diverso di quello che la teoria aristotelica della generazione-corruzione del mondo sublunare consente. La forma appare nel suo ordine come indistruttibile anche quando ha perso la sua dimensione materiale e la sua realtà di cosa fenomenica. Se il mondo temporale-spaziale è soggetto al perimento, le relazioni formali, le forme-essenze in quanto tra di loro correlate sono imperiture. Vi sono così come due lati del mondo, dello stesso mondo subumano, un lato transeunte, materiale, e un lato permanente, formale.

Avendo chiarito il carattere non archetipo, non divino della *deúterai ousía*, la Stein può dare tutto il suo valore nell'ordine creato all'unità di tutte le cose che la dottrina esemplarista di Agostino consentiva. La creazione, una, secondo l'antico esemplarismo, in Dio perché una con l'essenza creatrice, appare nel pensiero della Stein come un solo corpo, un insieme di parti indistruttibili, che si riassumono nello spirito, anche nell'ordine finito.

Questa unità è tuttavia diversa da quella concepita, ad esempio, da Teilhard, che rimane chiuso nell'orizzonte della biologia e della teoria evoluzionista. Per Teilhard l'unità dell'universo è costruita come un'unità di successione, composta di termini transeunti. La Stein considera l'unità a livello delle forme, e dunque a livello delle strutture dell'universo, che sono in sé immateriali, e perciò non temporali e non spaziali. Nella sua realtà ultima il mondo è immortale e lo è la struttura di ogni sua singola parte. L'intelletto, cogliendo le forme, afferra la realtà supraspaziale e supratemporale del mondo.

Mentre dunque per Teilhard l'unità del mondo è soltanto l'unità di un processo, per la Stein essa è l'unità permanente e organica di strutture, di cui il fenomeno materiale è il compimento e la realizzazione. A questa conclusione metafisica, la Stein giunge a partire dall'attenzione alle essenze, dalla loro « messa in parentesi » caratteristica del metodo fenomenologico.

Qualche difficoltà sembra presentare la dottrina della Stein circa la materia. La Stein, come si è detto, riconduce alla temporalità e alla spazialità la materia, in modo che queste risultino piuttosto da un'autoposizione della forma che dall'intervento di un principio metafisico estrinseco ad esse. La Stein nota un contrasto tra la materia e la forma, una « pesantezza » della materia che ripugna all'« informazione ». Ma essa tende ad attribuire questo fatto al peccato originale, che ha trasformato la materia inerte e ostile alla forma. Questa concezione ci sembra non rendere ben conto dell'atto creativo e della sua funzione.

Solo se la materia appare come nettamente distinta dalla forma quale principio metafisico autonomo del reale, l'atto creativo che unisce forma e materia appare nel suo pieno ruolo

e nella sua necessità. Il peccato, angelico ed umano, può essere egualmente inteso come una causa dell'« atonia » della materia, della sua degradazione a massa. Ci sono aspetti della materia che possono essere considerati come non appartenenti alla sua essenza ed alla sua proprietà e invece significativi di una certa condizione « storica » di essa: la distinzione tra *proprietà* e *condizione* della materia può essere fondata teologicamente ed espressa in termini puramente razionali, come fa la Stein.

Un particolare accenno merita la antropologia della Stein. L'autore torna alla tripartizione dell'uomo in corpo, anima e spirito. Lo spirito coincide per la Stein, con la persona: è il massimo della autonomia e della soggettività, il vertice della forma. Per questo la permanenza delle forme, nell'ordine umano, è la permanenza della persona.

La persona è per la Stein l'essenza dell'uomo (omogeneamente alla teoria generale dell'individuazione da essa sostenuta). Essa ha la sua pienezza-completezza nel corpo: anche qui la Stein applica con coerenza le categorie sulla composizione degli enti finiti precedentemente sostenuta. Così viene riconosciuta pienamente l'unità dell'uomo, in un modo superiore alla formula tradizionale del « composto » umano. E' interessante anche la distinzione compiuta tra spirito e anima. Lo spirito è la soggettività e la persona, lo spazio dell'autocoscienza pura, l'anima, è invece l'informazione del corpo, la sua costruzione e direzione come corpo umano.

Anche l'esercizio della razionalità appartiene all'anima: è solo l'autocoscienza e la coscienza degli altri come soggetti (la soggettività e l'intersoggettività pura) che appartengono allo spirito. Lo spirito può essere così espresso anche come immagine di Dio nell'uomo. La Stein vede nell'essenza dell'uomo l'immagine del Verbo, così come nella sua estensione vivificante nell'ordine materiale l'immagine dello Spirito.

Ci domandiamo come mai l'opera teorica della Stein, nonostante la figura spirituale dell'autrice, la vicenda ricca di drammatico significato in cui fu coinvolta (ebrea, divenuta carmelitana, uccisa dai nazisti a Dachau), abbia avuto così poca influenza. La sintesi spirituale è così alta, così centrata sulla dimensione divina e soprannaturale, così poco mondanizzabile che non ci meravigliamo che una cultura teologica, che ha riconosciuto i suoi maestri in teologi curvati verso l'ordine transeunte, non abbia saputo riconoscere queste pagine di sapienza e di vita.

G. B. B.

R. HOOYKAAS: « RELIGION AND THE RISE OF MODERN SCIENCE » - Scottish Academic Press, 1972, Edinburgh and London, pp. 162.

L'attenzione degli studiosi di storia si ferma spesso sul passaggio dalla cultura teocentrica, tipica del Medio Evo, all'epoca del razionalismo scientifico. Uno degli aspetti più interessanti del libro è senz'altro la valutazione, affatto condizionata, dei vari movimenti protestanti al momento della loro nascita, con l'analisi dei protagonisti, da Calvino a Galileo, da Lutero a Copernico.

Ma prima di arrivare al profilo in questione, che si trova a due terzi del libro, l'autore prende in esame il rapporto fra scienza e filosofia partendo da lontano, dai pre-socratici, e arrivando fino a Pascal e a Berkeley, per illustrare il concetto della relazione Dio-mondo. Esamina in prima istanza la concezione del mondo come natura di per sé divina e organica; poi secondo la scienza filosofica di Platone, Aristotele e la maggior parte dei filosofi scolastici e del Rinascimento; in-

fine in chiave meccanicistica, come delineato da Descartes, Gassendi, Boyle, Huygens e Newton.

Lo studio indugia lungamente sulla vicenda del presunto conflitto fra arte, intesa come prodotto creativo dell'uomo, e natura, opera divina, sull'argomentazione speculativa circa la superiorità della seconda sulla prima, tipica di tutta un'epoca, e, come fase finale, sull'abolizione del contrasto, per giungere al rovesciamento della posizione iniziale con l'accettazione della *mastership* dell'uomo, attraverso, però, la rivendicazione religiosa del diritto e del dovere dell'uomo di dominare la natura.

Parimenti, il professor Hooykaas mette in rilievo — è l'occasione e il punto centrale del libro — che non vi sarebbe stato impulso all'indagine scientifica senza l'apporto e la spinta delle idee religiose contenute nella Bibbia. Ciò in quanto il pensiero greco, con la sua tendenza alla speculazione filosofica pura, sopravvalutò il pensiero a svantaggio dell'azione, laddove le Scritture segnano un corso diverso, rivalutando anche il lavoro manuale che, nel mondo classico, è relegato all'ultimo posto dei valori. L'opinione corrente secondo la quale la scienza nacque e crebbe grazie al pensiero classico e a dispetto della tradizione biblica dovrebbe quindi essere respinta in quanto « superficiale ».

All'epoca di Bacone e Cromwell, sono in special modo i Puritani a mettere in risalto la priorità dell'attività artigianale e l'apprendimento di un mestiere manuale contro il « peccaminoso atteggiamento della mente orgogliosa » incline a indulgere in elucubrazioni astratte e filosofiche. John Wilkins, futuro cognato di Cromwell, criticando i pensatori greci che sdegnavano le arti manuali, preferiva definire Galileo artigiano piuttosto che filosofo (la scienza si chiamava allora « nuova filosofia »). Non a caso fu John Wilkins l'uomo guida della corrente che doveva dare i natali alla famosa Royal Society dopo la Restaurazione degli Stuart.

E' un fatto che i Protestanti furono più numerosi dei Cattolici nelle varie accademie scientifiche di recente nascita. Per questa coincidenza, tuttavia, rileva il professor Hooykaas, non è facile trovare una spiegazione esauriente. Ci si può chiedere quali fattori religiosi, economici e sociali siano stati i più decisivi nella valorizzazione della scienza sperimentale e della tecnica. Fu la teologia della Riforma ad avere un effetto stimolante sulle nuove scienze, oppure fu lo sviluppo sociale ed economico la causa prima della riforma scientifica e religiosa? L'autore dice che è quasi impossibile risolvere la questione poiché troppi elementi si mescolano e si accavallano.

Ad Anversa, Londra e Norimberga, centri industriali e commerciali, la vita scorreva con ritmo più dinamico e meno provinciale che nelle città universitarie. Inoltre, le città che avevano ottenuto l'emancipazione politica furono automaticamente più disposte all'emancipazione culturale e religiosa. La tolleranza religiosa fra i cittadini in alcuni centri divenne una necessità d'ordine commerciale, caso classico Amsterdam. E' stabilito, comunque, che le differenti strutture sociali ebbero un ruolo predominante nel processo di metamorfosi storica in atto. D'altra parte, in un'epoca in cui l'approvazione religiosa era necessaria per promuovere un graduale sviluppo sociale e civile, ebbe innegabilmente la sua importanza l'atteggiamento delle autorità religiose verso la scienza.

La dottrina di Calvino dell'« elezione », basata sul concetto che « lavorare bene » è segno di elezione, diede, ad esempio, un forte impulso all'attività economica, tanto che, forse inconsciamente, si venne a creare un particolare atteggiamento religioso che diede il beneplacito all'accumulazione dei beni materiali. Non a torto si dice, allora, che il protestantesimo sia stato alla radice in collusione con il capitalismo moderno, con la ricerca scientifica e con la dottrina della predestinazione, secondo cui Dio vuole gli uni ricchi e gli altri poveri, mentre le differenze di classe riflettono una legge che è naturale e divina nello stesso tempo.

Siccome il tema centrale della teo-

logia della Riforma fu « la gloria di Dio », anche l'amore della natura, quale opera di Dio, e il « dovere » della ricerca scientifica furono considerate come segno di gratitudine verso Dio. Ciò non toglie che i difensori della scienza fossero perfettamente consapevoli dell'analogia fra svincolo dalla tradizione ecclesiastica e affrancamento della scienza dall'autorità dell'insegnamento umanistico.

E' noto che in quei giorni le inesattezze scientifiche riscontrate nella Bibbia non misero in dubbio l'origine divina dei libri sacri, ma dimostrarono che, essendo stati scritti da uomini, furono quest'ultimi a trascrivervi i loro errori. Il teologo puritano John Wilkins fu appunto uno dei più accesi sostenitori di questa tesi. Analogamente, secondo Calvino, lo Spirito di Dio volle nella Bibbia semplificazioni accessibili a tutti, anche ai non eruditi. Va a merito di Calvino, secondo l'autore, l'avere approvato la ricerca scientifica e i suoi risultati nonostante la loro discrepanza con i testi biblici. Questa teoria, detta di « accomodamento », ebbe, invero, un risultato positivo presso gli astronomi copernicani dei paesi protestanti. Le Scritture, sosteneva l'astronomo calvinista Philips van Lansbergen, non riflettono la verità scientifica in questioni astronomiche, ma le riferiscono fedelmente secondo la loro apparenza. Questa tesi non si discosta molto da quella di Galileo, per il quale le Scritture dovevano adattarsi all'opinione del popolo lasciando la verità scientifica agli iniziati.

La stretta aderenza dei Puritani ai testi biblici si applicò in senso prioritario al modo della devozione, al governo della Chiesa e alla morale: contrariamente a un'opinione alquanto accreditata, i Puritani non avversarono la scienza. Il loro interesse insistette sulla predicazione in luogo di una elaborata liturgia, sul rimodellamento della Chiesa in base all'insegnamento del Nuovo Testamento, sul principio che ogni credente possa essere anche sacerdote. Il Puritanesimo e la « nuova filosofia » ebbero in comune l'antiautoritarismo, l'ottimismo circa le possibilità umane, l'accettazione dell'empirismo razionalistico. Quindi i Puritani appoggiarono la cultura scientifica ricevendo in cambio le adesioni della nuova classe di mercanti, artigiani e navigatori in piena ascesa sociale. I Puritani sostennero che non era necessario lo studio della filosofia aristotelica, la conoscenza del greco e dell'ebraico, le citazioni in latino, la retorica e la logica, il che li fece apparire, fra l'altro, come nemici della cultura.

In effetti, conclude l'autore, il confronto della cultura greco-romana con la religione biblica generò, dopo secoli di tensione, una scienza che conservò le parti indispensabili dell'eredità antica (matematica, logica, metodi di osservazione e di sperimentazione) ma fu orientata da concetti differenti, sociali e metodologici, in gran parte derivanti dalla visione biblica del mondo.

F. G.

GUSTAVE MARTELET: « RESURRECTION, EUCHARISTIE ET GENESE DE L'HOMME » - (Chemins théologiques d'un renouveau chrétien) - Desclée, Paris 1972, pp. 220.

Questo libro si presenta come un tentativo di legare tra di loro la teologia dell'Eucarestia e quella della resurrezione di Cristo, ritenendo che tale legame non sia stato propriamente considerato da Agostino e dalla teologia scolastica. Il nesso Incarnazione-Resurrezione non è direttamente considerato, né lo è quello della resurrezione di Cristo e dell'Eucarestia con la resurrezione finale.

Il Martelet osserva che il corpo risorto di Cristo comporta un nuovo stato della materia, che egli definisce come fondato sul superamento dell'en-

tropia: vita senza morte, « essere senza niente ». Questa seconda formula è meno esatta, perché « essere senza niente » è una definizione dell'essere divino.

Il Martelet accetta la concezione del Cristo Risorto sostenuta tra gli esegeti cattolici in modo particolare dallo Xavier-Dufour: il Cristo Risorto non può essere presente nel nostro tempo storico. Questo mondo, in cui la vita è mescolata alla morte, non potrebbe contenere un Cristo la cui vita è priva di ombra di morte senza scoppiare (p. 98). Tuttavia la testimonianza evangelica ci parla di una chiara comunicazione tra il Cristo glorioso e il presente ordine materiale: come del resto conservare l'aspetto creaturale e materiale del Cristo, la sua egemonia sull'ordine creato, e sostenere l'impossibilità della sua presenza in quest'ordine? Il Martelet sostiene che il Cristo è in relazione con questo mondo mediante il suo corpo glorioso, ma al tempo stesso che egli non vi può essere presente. Ciò sembra contraddittorio.

L'autore vuole, dunque, affermare a un tempo la realtà della resurrezione e la sua assoluta « metaempiricità ». Ciò lo conduce ad usare formule elidentisi. Ad esempio, egli afferma che « il fatto paradossale della Resurrezione tocca la storia » (p. 96) e subito dopo specifica che ciò fa non in sé ma mediante i suoi effetti, come la tomba vuota, le apparizioni, la fede degli apostoli e la nascita della Chiesa. Ma gli apostoli videro corporalmente il risorto, o solo ebbero una visione legata a uno pseudocorpo, a un'influenza sui loro sensi? Le formule del Martelet rimangono incerte. La resurrezione è detta un fatto storico, ma anche un fatto metaempirico privo di mezzo di comunicazione diretta con il mondo empirico: un « fatto trascendente ». Il linguaggio si fa così evanescente. Martelet non vuole contraddire Xavier-Dufour, ne usa il linguaggio, e pretende di renderlo componibile con il realismo della resurrezione, che la sua formazione teilhardiana lo porta vieppiù ad affermare. Ma come mantenere a un tempo la « cristogenesi » e la « metaempiricità » della resurrezione, anzi l'impossibilità di contatto tra il Risorto ed il nostro mondo? Se il Cristo, in quanto punto terminale, esercita un'influenza attuale sulla cosmogenesi, come si può escludere la sua « presenza » in questo mondo?

Da questa esclusione viene il fatto che la resurrezione è trattata come un'affermazione separata dal suo contesto. Il Martelet infatti prescinde compiutamente da tutti i riferimenti dei Vangeli allo stato del corpo del Signore. L'unica affermazione, ulteriore al nudo fatto della resurrezione che egli registra, è l'affermazione paolina circa il corpo « spirituale » dei risorti alla fine dei tempi. Appare così netto il paradosso di una resurrezione comunicabile solo nei suoi effetti non trascendenti l'esperienza di questo modo. Il Martelet non va su questo punto oltre un altro teologo della Resurrezione, il Pannenberg.

Il Martelet vuole fondare l'Eucarestia sulla resurrezione: il corpo e il sangue presenti nel sacramento sono quelli del Cristo glorioso, riguardano la sua umanità risorta. Il Martelet afferma che ciò è atto di un'anticipazione della potenza divinizzatrice del cosmo propria del corpo di Cristo: egli trova magnifica l'espressione dello Schillebeeckx che definisce l'Eucarestia come una « Parusìa sacramentale ». Il Martelet considera, invece, come limitata e impropria la teologia della transustanziazione, che, a suo avviso, non fa riferimento alla capacità divinizzante del corpo di Cristo, e riconduce l'Eucarestia nell'ordine degli « effetti mirabili » che esaltano la grandezza della Causa prima.

Si può obiettare all'autore che egli ha affermato che la resurrezione non può essere presente a questo mondo che mediante i suoi effetti: ciò conduce l'eucarestia a non essere la presenza di Cristo, ma soltanto un suo effetto. Ma ciò vale come obiezione alla coerenza del pensiero, non alla validità della tesi. E' a questa che si possono muovere direttamente obiezioni.

Non si può, infatti, porre la presenza

eucaristica come identica alla presenza della parusia, farne una parusia anticipata. Nella parusia la materia cosmica riceve una nuova dimensione, la dimensione teandrica, di cui la teologia può dire forse qualcosa di più di quello che non dica il Martelet.

Ma la sacramentalità passa attraverso il presente stato della materia, non ne rappresenta un travolgimento. Per questo il sacramento è un simbolo, fa cioè appello all'intelletto, non all'esperienza sensibile. Solo la fede, che è un atto dell'intelletto, può intendere la dimensione sacramentale ed entrare in comunione con il Cristo. Il pane e il vino non acquistano nuove proprietà: questo è quello che la teologia tradizionale intende con il permanere delle « apparenze ».

La transustanziazione pone l'accento sulla conversione della forma riferita alla materia prima, determinata cioè come forma per la materia: fa dunque riferimento a un ordine che in sé, in quanto tale, ha un fondamento immateriale, e può essere espresso dall'intelletto umano in forma immateriale. La presenza del Cristo glorioso non si innesta sulle proprietà del pane e del vino, che rimangono inalterate ma sull'ordine formale-essenziale di questi. Quest'ordine è non spaziale e non temporale anche nelle cose materiali: è metafenomenico, metafisico, non riducibile alle proprietà sensibili della materia.

Nella teologia tradizionale, la materia mutata dalla transustanziazione è una materia in senso metafisico non in senso fisico. Tale potere di mutamento nell'ordine ontico può essere riferito al Cristo glorioso come atto della sua signoria: niente vieta che al Cristo in quanto Verbo incarnato nella pienezza della Resurrezione sia attribuita direttamente e personalmente, non per semplice appropriazione, la trasformazione della sostanza del pane e del vino nel suo corpo e nel suo sangue. Si può dire che separare l'ordine metafisico da quello fisico, l'ordine trascendentale da quello predicamentale, suppone un assoluto dominio sull'ordine presente del mondo. Se questo è vero, è anche vero che il risultato di questo dominio non è appunto la parusia, ma soltanto l'Eucarestia.

Il nuovo ordine materiale, il mondo della resurrezione si fa presente, ma non appare in tutta la sua novità e potenza trasformante, non muta le leggi e la condizione della materia fisica.

L'Eucarestia è data al credente, suppone cioè un atto che appartiene allo spirito ed ha forma intellettuale. L'influsso dell'Eucarestia riguarda principalmente e direttamente lo spirito di chi la riceve, matura in esso la potenza teandrica di riassumere un corpo, è un pegno di resurrezione. L'anima separata non ha la capacità di riassumere un corpo né di comunicargli la vita teandrica che di per sé non possiede: l'anima riformata dalla grazia, trasformata in potenza teandrica grazie all'Eucarestia, è un'anima capace di resurrezione, un'anima che può rigenerare, in forma teandrica, un corpo di gloria. E' dunque in riferimento all'anima che l'Eucarestia opera, generando in essa la potenza attiva del corpo di gloria: in questo senso l'Eucarestia prepara la resurrezione. Ma ancora una volta appare il carattere spirituale, non magicamente cafarnaitico, dell'Eucarestia.

L'autore, seguendo una certa via di « materialismo » escatologico, perde così la ragione profonda dell'Eucarestia come sacramento e forse anche come sacrificio.

Il libro perciò non riesce a uscire dal limite « materialistico » del pensiero di Teilhard, nel cui quadro è stato concepito. In qualche punto sembra che si possa intendere che è in corso un processo di « transustanziazione universale » (Teilhard) per cui la materia del cosmo è in corso di « transustanziazione », cioè oggi è più « divina » che non ieri. Il pensiero del libro cede molto spesso alla ridondanza dell'espressione, ad una retorica fiammeggiante che mira a persuadere e a far accettare piuttosto che a chiarire e a dimostrare.

G. B. B.

« LA CHIESA NELLA TRANSIZIONE SOCIALISTA » (Realtà di popolo e fatti di Chiesa nell'Europa Orientale) - Comunione e Liberazione, Milano 1973, pp. 80.

Questo libro sottolinea l'importanza di uscire da un mito il cui risultato è stato, finora, la delusione di popoli travolti da una imposizione politica che non tiene conto dei valori dello spirito. « C'è un orizzonte intellettuale illuministico-borghese con il quale ogni forza realmente rivoluzionaria deve rompere, se vuole ridare spazio a una esperienza di popolo ». Questa rottura rivoluzionaria può soltanto provenire dalla « capacità di un confronto critico e non ideologico con l'intera densità storica dell'esperienza cristiana ». Così la nota di edizione.

Il libro è nato dall'esame di documenti politici raccolti dal Centro Studi di Europa Orientale. I documenti, datati 1972, vengono dall' archivio di *Nova Mysl*, organo teorico-politico del comitato centrale del Partito comunista cecoslovacco.

I redattori tengono anzitutto a rilevare che i socialisti d'occidente commettono l'errore di valutare come non-socialismo ciò che avviene nei paesi dell'Est, dando colpa del fallimento marxista agli eccessi dello stalinismo o al revisionismo. Al contrario, secondo il libro, risulta che le contraddizioni del marxismo non derivano dai residui del capitalismo nei paesi socialisti, bensì dalla precisa attuazione del socialismo scientifico ortodosso.

In questo senso, si addice ai socialisti d'occidente quel particolare atteggiamento che gli autori definiscono socialismo « innocente »: l' avanguardia rivoluzionaria d'occidente è perciò capace di una prassi liberante, priva di contraddizioni in quanto inesperta delle difficoltà d'attuazione pratica, quindi è innocente. Di fatto, nella sua lotta contro il nemico di classe il socialismo occidentale trova facilmente la propria identità collocandosi senza fatica contro l'alienazione, lo sfruttamento, la schiavitù. L'effetto di questa funzione è la proletarizzazione delle masse, sempre guidate da élites, che non si pongono problemi pratici dal momento che credono ciecamente alla grande promessa messianica di redenzione e di rigenerazione del mondo, destinate ad avverarsi con l'instaurazione automatica del potere marxista.

Proletari non si nasce ma si diventa — questo è il punto — accettando in assoluto l'ideologia marxista e la guida delle élites. « Proletario vuol dire sentirsi vittima e insieme innocente di un male che non è in noi, è negli altri, contro il quale si deve lottare » (p. 21). In tal modo sono proletari tutti coloro che si definiscono vittime innocenti del capitalismo.

In occidente, pertanto, si è rimasti al livello di astrazione intellettuale e non di una verifica dei fattori reali come nei paesi orientali europei. La « innocenza », anche, sta nel rifiuto di prendere in considerazione un « evento realmente storico e perciò politico » (p. 23), rappresentato dalle forze reali del popolo, dalle sue tradizioni e istituzioni, dalla cultura che si è dato attraverso i secoli della sua storia.

Mentre, in termini reali, i tempi dell'attuazione socialista sono lunghi, i marxisti credono ancora che il mutamento della società possa avvenire automaticamente con l' applicazione dell'ideologia, in virtù soltanto di una umanizzazione totale dei costumi. La « sfera privata » dell'individuo, composta dai residui culturali del passato, non scompare, nel processo di transizione alla società socialista, con l'autocreazione dell'uomo « nuovo » e la sostituzione della « società civile » alle sovrastrutture private. In realtà, risulta che la coscienza del passato non si può cancellare con un colpo di spugna e che il bene comune del popolo è stato messo « sotto il rullo compressore » dei carri armati. In altre parole, il tempo di transizione, che avrebbe dovuto coincidere con il momento rivoluzionario del rovescia-

mento del potere, si è rivelato lunghissimo. E ha rivelato, altresì, l'incapacità dei regimi socialisti dell'Est ad «affrontare in termini reali il lavoro di trasformazione della società» (p. 34). Perché? Anzitutto, dice il libro, sarebbero occorsi uomini-guida diversi, ossia già esperti della novità socialista per averla vissuta metodologicamente. Questo vuoto è stato colmato dal potere politico che ha usato il dominio delle strutture dello stato come surrogato qualitativo. Da qui lo stalinismo permanente.

La scomparsa dello stato politico preconizzata da Marx non si è mai potuta avverare perché la sua ideologia non tiene conto di come sente e pensa il popolo, della sua originalità culturale, del suo patrimonio spirituale, delle sue forme di vita, delle sue esperienze di rinnovamento, delle sue memorie, in una parola delle sue tradizioni.

Nel mondo comunque cristiano la realtà del popolo è una memoria di liberazione cristiana. Una memoria operante che si proietta nel futuro come generatrice di storia. Arte, poesia, folclore sono parte di questa memoria e costituiscono un solido patrimonio culturale. Per l'Europa, l'avvenimento storico più documentato di rinnovamento e di liberazione è stato il fatto cristiano insieme con l'unità della fede. Basti pensare che alcuni popoli dell'Est nacquero come nazioni proprio in virtù del loro incontro con il cristianesimo. Lo smantellamento della memoria cristiana nel popolo, voluta dal marxismo, porta con sé il senso dell'annullamento del popolo e del suo destino. Lo smantellamento è voluto, forse, perché «un popolo senza memoria può essere manipolato senza difficoltà» (p. 45) e chi non crede più alla propria verità e al proprio stile di vita cade facile vittima di ogni illusione e di ogni utopia.

Per questo motivo, inevitabilmente, o la Chiesa viene perseguitata oppure utilizzata come strumento politico. Ciononostante, la tradizione religiosa popolare rimane una forza viva e operante. Se ogni vera rivoluzione si identifica con un processo educativo, la educazione fornita dall'ideologia marxista, posta sempre come dogma assoluto, è inadeguata al compito di ristrutturazoine psicologica in quanto in aperta contraddizione con la tradizione popolare. Insomma, non è in grado di costituire una autentica rivoluzione culturale nel popolo.

Allora, fra cultura formale (ideologica) e cultura reale (tradizionale) è nata nei paesi dell'Est una terza cultura «fatta dal rifiuto dell'indottrinamento e dalla dimenticanza della tradizione» (p. 51). Il compito della Chiesa, in una società di transizione come quella socialista, rimane sempre in funzione critica del processo mondano di trasformazione e di tutte le pretese di autoliberazione dell'uomo, depauperato della sua memoria. La persecuzione, inevitabilmente, permane come statuto sociale della fede.

Anche qui, Marx e Lenin avevano preconizzato la scomparsa della religione in un tempo brevissimo. In effetti, dallo scontro con il marxismo la Chiesa è uscita rinnovata e rinvigorita, maturando una coscienza autentica nella sua «irriducibilità di alternativa al progetto mondano» (p. 64). La mancata partecipazione dei veri credenti alla costruzione del socialismo è conseguente per chi intende la storia del mondo nella fede di Cristo.

Vi sono soltanto due tipi di religione politicizzata nei paesi dell'Est. Esiste il *cattolicesimo progressista*, cui aderiscono i cristiani che non restano indifferenti all'appello per una società diversa dal modello capitalista e sviluppata in senso etico (vedasi il «Movimento Pax» in Polonia) che, però, non svolge un'azione critica degli errori del regime (non rilevando, ad esempio, che il processo di produzione e di accumulazione socialista è sostanzialmente uguale al processo di produzione e di accumulazione capitalistica). Esiste, poi, il *clericalismo democratico* (il Comitato cattolico del fronte patriottico nazionale, in Ungheria, e il Movimento dei preti cattolici per la pace, in Cecoslovacchia), con la partecipazione formale al potere dei dignitari ecclesiastici, ma non

dei laici cattolici, per una specie di chiesa nazionale, consenziente verso il potere effettivo attraverso la « falsificazione ideologica del discorso cristiano » (p. 70).

La vera Chiesa vive in mezzo al popolo, come luogo reale di unità, di liberazione effettiva sia dalle strutture socialiste di produzione e di accumulazione, sia dallo sfruttamento egemonico di un paese imperialista (l'Urss) che nega l'autodeterminazione dei popoli. Vive soprattutto come realtà storica di una nuova esistenza vissuta nella fede, a superamento del modello mondano. Il compito della Chiesa nei paesi dell'Est, quindi, non è sostanzialmente diverso dal compito che ha nei paesi capitalisti dell'occidente: ritrovarsi in Cristo e « continuare nel tempo la storia della salvezza degli uomini » (p. 80).

F. G.

BEDA RIGAUX: « DIEU L'A RESSUSCITÉ » - Duculot, Gembloux 1973, pp. 424.

Il libro del padre Rigaux può essere diviso formalmente in tre parti: in una parte viene brevemente esaminata la concezione della resurrezione del giudaismo dei tempi immediatamente precristiani e quella di Gesù; in una seconda parte, vengono esaminati i testi del Nuovo Testamento che si riferiscono alla resurrezione di Cristo, la loro natura letteraria, il loro fondamento nella tradizione ed il loro significato storico; in una terza parte viene discussa l'interpretazione teologica dei testi. Il libro non è dunque un libro di sola esegesi, ma anche, come è detto nel sottotitolo, un libro di teologia biblica.

Riferiamo le conclusioni cui l'autore perviene nelle tre parti della sua opera.

La resurrezione dei morti non è una dottrina centrale del giudaismo dei tempi di Gesù: intesa come resurrezione dei corpi, non è la sola forma dottrinale che prende l'interesse per la vita dopo la morte manifestatosi nel pensiero ebraico dopo il secondo secolo. I rabbini farisei, che la sostengono, la interpretano come una « rianimazione dei corpi e una ripresa delle attività terrestri » (p. 14). Dei testi neotestamentari sulla resurrezione in generale, è preso in considerazione solo quello che riguarda la risposta di Gesù ai sadducei: le parole di Gesù vengono ritenute *ipsissima verba*, anche se la costruzione del racconto rivela l'intervento redazionale.

Dalla risposta si deduce che Gesù accetta la dottrina della resurrezione, ma si distacca dalla concezione dei farisei: la condizione dei risorti non può essere espressa con le immagini e le categorie della presente vita storica. L'autore, che ritiene vaticinii *post eventum* le profezie sulla resurrezione, nota che, mentre nel ministero del Gesù storico, l'idea fondamentale è quella del Regno che si manifesta in lui, per la Chiesa nascente, l'elemento fondamentale del messaggio è dato dalla resurrezione di Cristo e dalla resurrezione dei morti.

Le prime testimonianze kerigmatiche che l'autore considera sono quelle contenute nei discorsi d'annuncio degli *Atti* (II, 14-36; III, 12-26; IV, 8-12; V, 29-32; X, 34-43; XIII, 16-41). In tutti questi discorsi, il Rigaux scorge una tradizione, risalente alla Chiesa di Gerusalemme, visibile sotto la composizione redazionale di Luca. L'argomento principale cui l'autore ricorre per stabilire l'origine prelucana del materiale, è l'esegesi, visibile anche nella traduzione del testo ebraico e nella libertà per rispetto ai LXX: questo tipo di esegesi suppone la conoscenza del tipo di esegesi rabbinico. Così un'origine prepaolina, o gerosolimitana e della diaspora, è attribuita anche

alle formule di confessione della resurrezione contenute nelle lettere paoline, sia quelle più brevi, che quella più ampia di *I.a Corinti*, XV, 1-11. Altre testimonianze preredazionali si trovano negli inni cristologici di *Filippesi*, II, 6-11; *Colossesi* I, 15-20; *Efesini* I, 20-22. Essi suppongono tuttavia un ambiente diverso dalla comunità di Gerusalemme, vengono messi in correlazione con le forme pregnostiche, e con forme di pensiero orientale e greco.

I racconti evangelici relativi alla resurrezione vengono, secondo un criterio indicato da A. Descamps, divisi in tre categorie: la visita alla tomba, le cristofanie personali e quelle apostoliche. Relativamente alla prima categoria, il Rigaux ritiene che *Marco* XVI, 1-8 si presenti come un'unità letteraria autonoma aggiunta ai racconti della Passione.

I più antichi strati della tradizione hanno attribuito alle pie donne una visita alla tomba la domenica mattina, e che la trovarono vuota e ricevettero un messaggio divino. I racconti di Matteo e di Luca sono una rielaborazione del racconto marciano. Una tradizione autonoma di una apparizione a Pietro è raccolta in *Luca* XXIV, 34, ed è anche alla base di un testo giovanneo (*Giovanni* XX, 1-10), anche esso però teologicamente rielaborato. Il Rigaux ritiene che la testimonianza di tale apparizione non possa essere storicamente accolta, come del resto il racconto dell'apparizione a Maddalena. In conclusione: « in nessuno dei racconti relativi alla scoperta della tomba vuota, Gesù appare a qualcuno » (p. 213).

Relativamente alle cristofanie personali, il Rigaux pone la predicazione giudeo-cristiana primitiva a fondamento dell'apparizione ad Emmaus ai discepoli: qui Luca lavora su fonti precedenti.

Circa l'apparizione alla Maddalena, il Rigaux, discostandosi dai commentatori (dal Dodd allo Schnackenburg) che hanno posto in rilievo l'attenzione del quarto vangelo al fatto storico, scrive che « in questa pericope, come in tutto il Vangelo, l'autore e la scuola giovannea non fanno storia. Egli esprime la sua fede, a suo modo, nel suo linguaggio » (p. 234). Così anche gli altri racconti giovannei dell'apparizione non vengono considerati appartenenti a un genere letterario storico.

Anche le apparizioni apostoliche, sia in Matteo, che in Luca e Giovanni, vengono considerate espressione della teologia degli evangelisti.

L'esame dei testi condotto in questi termini porta il Rigaux ad ammettere che vi furono apparizioni (in particolare le apparizioni a Pietro e agli apostoli), ma che nulla si può sapere poi del modo delle apparizioni. Il Rigaux scrive che il Risorto è al di fuori del mondo storico « non può attendere lo spazio umano che mediante un dono divino » (p. 296).

E' il postulato bultmanniano che torna, in forma appena dissimulata. Su quale base teologica si fonda questo postulato, posto che tutti i racconti evangelici si fondano sulla testimonianza della corporeità e della sperimentabilità del Risorto? Come evitare d'altro canto la tesi del Marxsen, secondo cui la resurrezione è semplicemente un'interpretazione delle apparizioni? Il senso della resurrezione consiste proprio nell'affermare che il Risorto appartiene al nostro mondo, che egli esercita qui la sua azione, che questa azione investe la dimensione corporea dell'uomo. Altrimenti, quale differenza si può stabilire tra cristofania e teofania? quale differenza tra l'apparizione dell'angelo e quella del Cristo, se il Cristo è metastorico come l'angelo?

La teologia della resurrezione, cui è dedicata l'ultima parte del saggio del Rigaux, ripete fondamentalmente le concezioni teologiche ora esaminate. La resurrezione è un atto escatologico di Dio e non è accessibile che mediante la fede. La resurrezione non è più fondamento della fede, ma suo oggetto: « La materialità (del corpo del Risorto) non è più nell'ordine terrestre, perché lo Spirito di Dio trascende nella sua entità il tempo e lo

spazio, così come trascende l'ordine della materia» (p. 355). «Le manifestazioni della corporeità (del Risorto), parola, cammino, cibarsi, sono forme diverse della potenza divina che si fa umana per la rivelazione dell'atto escatologico di Dio» (p. 364). «Il corpo del Cristo risorto è oggetto di fede. La visione è un dono di Dio. E' giusto dire che se Pilato o Erode Antipa si fossero trovati mescolati ai discepoli, non avrebbero visto niente» (ib.). Nei racconti evangelici sulla resurrezione, si dice proprio il contrario: i discepoli non credono: è la visione che è per loro il fondamento della fede. Essi videro il Risorto perché credevano, ma esattamente perché non credevano: «perché hai veduto, Tommaso, hai creduto».

Il padre Rigaux ha applicato i metodi della storia delle forme e della storia della redazione: sembra che ne abbia accettato anche il postulato fondamentale: cioè l'incomunicabilità dell'atto escatologico alla storia e quindi la fondamentale non storicità dei racconti dei Vangeli che parlano del modo corporeo della esperienza del risorto. Ora questo modo corporeo è essenziale per garantire il carattere di resurrezione e non di semplice apparizione alla esperienza di Gesù dopo la croce fatta dagli apostoli.

Il risultato è che il risorto viene interpretato come atto escatologico di Dio: i suoi atti sono «manifestazioni della potenza divina» la corporeità del Risorto perde così ogni contorno proprio e autonomo e diviene semplice segno del divino.

Si può notare la sostanziale affinità delle posizioni del Rigaux, con quelle, formalmente demitizzatrici, dello Xavier-Dufour nel saggio *Résurrection de Jésus et message pascal* (Paris, 1971).

Quando il Rigaux scrive che «la metastoria è così legata alla storia dei portatori del messaggio», e cioè lega alla fede dei testimoni la realtà delle apparizioni, ripete in sostanza la stessa affermazione dallo Xavier-Dufour, il quale scrive che l'evento decisivo, cui il credente si incontra non è la Resurrezione, ma la fede apostolica in Dio che ha resuscitato Gesù (*op. cit.*, p. 275).

L'atto escatologico, metastorico di Dio, che trascende ogni esperienza, è parte anche del linguaggio dello Xavier-Dufour. Per lui la resurrezione è una «deduzione» che i discepoli hanno fatto dell'esperienza di Gesù vivente (p. 290). «Il corpo di Gesù Cristo è l'universo assunto e trasfigurato in Lui» (p. 305). Xavier-Dufour va più «innanzi», certo, perché rinuncia a parlare di anima di Cristo: ma il Rigaux, che ne parla, identifica egualmente il Risorto nel puro atto escatologico di Dio: la concreta umanità del Cristo tende a svanire nell'uno come nell'altro caso. La strada è la stessa, anche se in un caso è percorsa con maggior radicalità. Gesù viene ricondotto all'escatologia e separato dalla storia. L'escatologia rimane del tutto indefinita nell'uno e nell'altro caso. Sin dalla seconda lettera ai Corinti, il Risorto è il modello della resurrezione universale: ma se la corporeità del Risorto appare come portatrice delle proprietà dello Spirito divino, né si dà un linguaggio in cui si possa parlare della sua corporeità in senso proprio, allora anche l'escatologia rimane del tutto indeterminata e siamo semplicemente ricondotti alla trascendenza divina.

Nel saggio del Rigaux, la scelta esegetica, quella storica e quella teologica sono omogenee: escluso ogni valore storico, sulla base del criterio esegetico adottato, dei racconti della resurrezione, non rimane che fare della resurrezione una categoria indefinita, verbalmente coperta dal termine di escatologia: e affidare alla fede (e, temiamo, alla retorica) il compito di sostenere da sola un edificio cui la ragione e la storia non sembrano poter dare alcun contributo.

Comprensibile in un quadro teologico protestante, questo tipo di teologia non ci sembra trasferibile in un quadro cattolico.

G. B. B.

AUTORI VARI: « LA CRISI DELLA SOCIETA' PERMISSIVA » - Ares, Milano 1972, pp. 191.

Gli autori, scelti di proposito nei campi specifici dell'umanesimo, della scienza e della religione, offrono al lettore un panorama mosso, variegato e stimolante che invita a esaminare dall'interno i motivi di notevole perplessità provocati dai fenomeni più sconcertanti della nostra epoca.

Franco Capucci spiega il perché del libro, la meccanica seguita nell'esposizione e, in succinto, il contenuto. Pone, così, in rilievo la convergenza fra pensiero borghese e pensiero marxista, l'incontro nelle dottrine moderne dell'immaturità con i retaggi di stampo più antico, le premesse e gli epiloghi delle vicende storiche culminanti nella dittatura del permissivismo e di un falso senso di libertà. Questa libertà risulta essere, infatti, ateismo pratico e spirito totalitario, offuscamento della nozione di bene comune, solipsismo. Le correnti di pensiero del momento obbediscono ad una logica di nuovo conio che tende a capovolgere le nozioni acquisite della logica tradizionale, alterando il metro della dimensione storica e di quella teorico-critica. Frattanto, il contesto metafisico vede slittare la scienza in scientismo, mentre lo svincolo dal principio che ogni norma è assoluta sortisce nell'abolizione dell'autorità. Si riscontra, allora, un'operante dittatura sociologica che esalta il continuo scontro fra le strutture tradizionali e le tendenze verso forme di carattere politico ed economico più « moderne », dove « la promessa di libertà viene garantita dalla manipolazione a tutti i livelli » (p. 11). La manipolazione, come è noto, è il cammino obbligato che conduce alla costruzione psicologica delle masse.

Nella prima parte del libro i saggi ruotano, appunto, attorno al significato di libertà e di manipolazione dell'uomo. E' G. Cervos, ordinario di neuropatologia dell'Università di Berlino, che illustra in campo scientifico il processo e le possibilità « tecniche » della manipolazione. Il suo studio, frutto di ricerche e di osservazioni, costituisce una specie di guida chiarificatrice nel labirinto degli avvenimenti e delle vicende sociali. Si tratta di un semplice, lucido resoconto di come funzionino i meccanismi psicologici messi in moto da fattori esterni.

La rinuncia del pensiero, nell'uomo di oggi, alla vocazione contemplativa, per dedicarsi interamente alla praticità, a vantaggio di quella che l'autore definisce « industria culturale », viene poi denunciata da G. Morra, ordinario di filosofia all'Università di Lecce, in una indagine scrupolosa, intesa a rivelare i fatti storici anche negli aspetti spesso trascurati dalla storiografia ufficiale. Il Morra esamina gli effetti a lunga e a breve scadenza della pigrizia intellettuale e del livellamento spirituale che danno il volto alla cultura contemporanea, impegnata fra sussulti di varia entità e ancora brancolante in cerca di una collocazione definita.

Sviluppa questo pensiero anche il cardinale A. Bengsch, accusando l'ideologia del benessere in quanto critica negativa dei valori tradizionali risultante nella sovranità assoluta del rilassamento morale e nella volontà dittatoriale di sopraffare chi va controcorrente. Condanna, anzitutto, il disuso dell'ascetica cristiana. Con l'avvento dell'ideologia del benessere, ai contrasti antichi si sono aggiunti quelli odierni tra le diverse forze politiche ed economiche, desiderose di conquistare la *leadership* o di mantenerla. Rilevando l'incapacità degli schemi attuali d'interpretazione nel fornire valide previsioni, l'arcivescovo di Berlino mette a registro i risultati catastrofici della tensione onnipresente nella vita di ogni cittadino.

La seconda parte è occupata per intero dal problema della permissività, e la apre A. Del Noce, ordinario di storia delle dottrine politiche all'Università di Roma, denunciando il vuoto assiologico derivante dall'affermazione delle autofinalità dell'uomo. A.

Del Noce esamina criticamente le ideologie sociali che si sono trovate coinvolte nel cammino verso loro particolari mete. Risponde agli interrogativi più attuali sulla base di una appropriata documentazione, si propone di presentare in sintesi lo stato del problema, toccando soprattutto gli aspetti più violenti e deteriori del fenomeno. La perversione del liberalismo come matrice di aggressività, il passaggio dal marxismo al permissivismo, dall'illuminismo allo scientismo sono tappe per arrivare al nuovo totalitarismo che si rivolge contro chi cerca di arrestare il processo di dissoluzione, dissacrazione e scardinamento morale.

Che esista, sulla base di un'evoluzione culturale omogenea, più di una linea identica, lo rivela, nel suo giudizio sull'aspetto sociale e sullo sviluppo politico, J. Lejeune, ordinario di genetica fondamentale all'Università di Parigi, pur limitando le sue osservazioni al settore medico e biologico. In effetti, la società permissiva si affida all'egemonia della scienza data la sua impotenza etica a fondare una nuova morale. Lo studio della biologia, pertanto, si presta per spiegare da un'altra angolazione quei fenomeni che una seria indagine non può trascurare, soprattutto in vista del recupero sociale di molti individui attualmente sacrificati a perversioni, morbosità e degenerazioni varie dal processo di manipolazione.

Chiude la rassegna il cardinale J Höffner, arcivescovo di Colonia, che ricorda il sacerdozio essere una sfida e una scelta ascetica contro « l'azione demolitrice di ben precisati gruppi di pressione » che operano anche dentro la Chiesa. Per individuare la giusta prospettiva del momento attuale, occorre all'uomo una specifica conoscenza del corpo sociale e delle alternative cui va incontro. Molte ragioni, fra loro concatenate, fanno considerare questi anni come un nodo fondamentale per la storia dei secoli futuri. Il libro si chiude con questo grave ammonimento.

F. G.

ALFRED VANNESTE: « LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL » - Traduction de l'hollandais par A. Freund, Nauwelaerts, Paris, 1971, pp. 157.

Il padre Vanneste si propone di « demitizzare il più radicalmente possibile » (p. 142) e di semplificare la dottrina del peccato originale. Il risultato ci sembra tale da abolire, non da risolvere, il problema. Nonostante i grandi elogi ad Agostino, è Pelagio che emerge da questo libro. La caratteristica dello scritto del Vanneste sta nella sua semplice radicalità. Egli non tenta di conservare un senso proprio ai termini teologici tradizionali; si limita ad usarli, non curandosi del fatto che quei termini contraddicono le definizioni che egli attribuisce loro. Per il Vanneste, il peccato originale significa « che gli uomini sono peccatori dal momento in cui sono uomini, e questo, non perché la loro natura è malvagia, ma perché essi stessi hanno liberamente scelto di essere peccatori » (p. 59). E' questo il significato della proposizione secondo cui « i bambini nascono in stato di peccato originale ». Ma se analizziamo la definizione del Vanneste, vediamo che essa ammette due soluzioni: o i bambini non sono uomini o non sono peccatori. L'unico peccato che il Vanneste conosce è il peccato commesso per libera scelta, cioè il peccato dell'adulto.

Secondo il Vanneste, la differenza tra Pelagio e Agostino consiste in questo: per Pelagio *molti* sono peccatori, per Agostino *tutti* sono peccatori. Le due proposizioni sono coerenti nel sistema di ambedue i pensatori: per Pelagio non esiste peccato originale, dunque non si dà alcuna necessità universale di essere peccatori: per Agostino vi è il peccato originale, che inerisce alla natura in ragione del peccato di Adamo, e quindi in ragione di esso *tutti* sono peccatori in quanto

uomini, prima e prescindendo dai loro peccati attuali. Per il Vanneste, non esiste altro peccato che il peccato attuale: tuttavia per lui « esiste una legge universale che vuole che tutti gli uomini siano peccatori e lo siano tutti storicamente ». Storicamente, significa, nel linguaggio del Vanneste, non in ragione della natura, ma mediante atti personali. Ma che cosa è questa legge « universale »: una legge morale? una legge statistica? Il Vanneste non lo dice; egli non va oltre l'affermazione: « E' un fatto storico che gli uomini peccano tutti ». Che senso ha la parola « fatto storico »? Vuol dire un fatto empirico? Vuol dire che può essere provato storiograficamente? Ma quale costante di tipo empirico o statistico non conosce eccezione? Il Vanneste non sembra conoscere l'opinione molinista che faceva risalire alla scienza media di Dio la conoscenza dell'universalità del peccato, universalità che sarebbe conoscibile solo per positiva rivelazione divina. Egli si limita a trasformare una proposizione, cui non può attribuire che un fondamento esclusivamente empirico, in una proposizione necessaria.

Avendo negato in sostanza il peccato originale ed avendo di fronte solo l'insieme dei peccati attuali, l'autore non può sostenere più la necessaria universalità del peccato. Le espressioni « legge storica », « fatto storico » sono prive di senso, anche perché il peccato, in senso cristiano, è qualcosa di diverso dalla materialità dell'atto difforme della legge morale. Il suo « tutti hanno peccato » non significa dunque nulla di diverso dai « molti hanno peccato », cioè dalla proposizione che egli vede come tipica del pelagianesimo.

L'autore vuole, tuttavia, mantenere il « tutti » della tradizione ecclesiale: conseguentemente, vuole estendere questo « tutti » ai bambini. La formulazione che dà di questa necessità è la seguente: « Se il neonato è un essere umano, non può sfuggire alla legge universale dell'essere peccatore » (p. 63). Ma il bambino è un uomo? Il Vanneste ricorre alla singolare forma che è « un uomo virtuale »: e in quanto « uomo virtuale » è un peccatore virtuale. Si può dire che il bambino è « adulto virtuale », ma non che è un « uomo » virtuale. Sembra incredibile, ma l'autore gioca sul doppio senso della parola « uomo »: talvolta la intende come membro del genere umano, talvolta come adulto.

La logica del Vanneste porta a dire che il peccato, atto di libera scelta, è proprio solo degli adulti. Ma ciò lo conduce formalmente alla posizione pelagiana (« *molti* hanno peccato ») mentre egli vuole mantenere, con una teologia pelagiana, il linguaggio tradizionale (« *tutti* hanno peccato »). Con ciò è costretto a dire che il bambino è un uomo « virtualmente ».

Nonostante le gravi conseguenze che potrebbero derivare da questa incauta affermazione, nemmeno essa pone l'autore al riparo dalla più visibile incoerenza: infatti, in che senso un peccato « virtuale » è un atto di libera scelta? E se non è tale, posta la definizione del Vanneste, non è un peccato.

Ma non siamo alla fine delle incongruenze del Vanneste: egli afferma che il bambino è capace di compiere un « battesimo di desiderio ». Infatti è per questa via che egli vede possibile la salvezza in Cristo dei bambini non battezzati (p. 138).

Ora: il bambino è un peccatore « virtuale » perché non ha ancora compiuto un atto umano. Se lo avesse compiuto sarebbe divenuto per « legge storica » peccatore attuale: tuttavia è capace di avere il desiderio del battesimo. L'incongruenza non potrebbe essere più evidente.

Il Vanneste giunge a un duro pessimismo storico, perché la storia gli appare come l'espressione del peccato in ogni uomo: a ciò giunge proprio per non afferrare la dimensione propria del peccato originale quale la tradizione l'ha esposta. Intendendo il peccato originale come l'insieme dei peccati attuali, egli riduce il peccato da una dimensione spirituale ad una dimensione materiale: da « aversio a Deo », lo limita a semplice violazione

storica d'una norma. E' proprio il peccato originale, nel suo disordine semplicemente e radicalmente spirituale, che mostra la dimensione spirituale dell'atto moralmente negativo, il suo significato nell'ordine divino. Il Vanneste non è un « umanista » appunto per il pessimismo storico che egli sostiene: ma ciò non toglie che egli ritrovi puntualmente le tesi pelagiane: « Noi appoggiamo senza riserve, la tesi di coloro che affermano che, anche dopo il peccato, l'uomo può amare Dio sopra ogni cosa, anche se con più difficoltà. Poter amare Dio sopra ogni cosa è ciò che costituisce l'essenza religiosa dell'uomo. Colui che pretende che l'uomo non è più capace di questo amore, nega con ciò il suo carattere religioso » (p. 78). Dunque l'uomo può compiere l'atto proprio della carità solo con le forze della natura senza la grazia. Il Vanneste riconosce che questa frase può essere interpretata « come il colmo della temerarietà pelagiana ». Egli afferma che ogni teologo cattolico riconoscerà che l'uomo ha bisogno di un tale concorso: ma, a suo avviso, perché creatura e non perché peccatore. Ma anche ciò non è comprensibile: se l'amare Dio appartiene all'« essenza religiosa » dell'uomo, in che senso vi è bisogno di altro intervento divino che quello dell'abituale concorso della causa prima alle operazioni delle cause seconde? Perché parlare di grazia quando si è nell'ambito della natura? Un'altra tesi pelagiana ritorna nel Vanneste: quella della concupiscenza come dato naturale. Vi è una « prima concupiscenza... inerente alla natura umana e connessa ad essa da vincoli metafisici » (p. 79). Il peccato non ha modificato l'uomo in modo radicale. La « seconda » concupiscenza è, invece, una conseguenza dei peccati attuali nei singoli uomini. E' così inevitabile che il nesso « peccato-morte » venga spezzato. La morte viene ricondotta ad un semplice processo naturale, a cui il peccato ha aggiunto l'angoscia del morire. Anche su questo punto l'autore ha raggiunto Pelagio.

Eppure questo nesso è essenziale nella Rivelazione, che ha per centro la vittoria sul peccato e sulla morte, visti come un fenomeno e un processo unitario. Senza questo nesso, la visione cristiana perde la profondità dello spirito, si banalizza in moralismo ed in filosofia.

Come fa la buona parte ad Agostino, il Vanneste può farla a Lutero. E vi è paradossalmente un aspetto comune, tra la sua posizione e quella luterana. Per il Vanneste, il peccato è soprattutto un fatto storico, riveste dimensioni materiali. Ciò ricorda la concupiscenza - peccato di Lutero: delle vie sotterranee possono così collegare pelagianesimo e luteranesimo. Ed esse si fondano sulla non percezione del carattere spirituale della categoria di peccato, espressa con tanta chiarezza da Paolo e da Agostino.

Ma se non si comprende la categoria di peccato come categoria spirituale, è difficile comprendere come categoria spirituale la categoria della redenzione. Che cos'è la salvezza in Cristo, se non si afferra la dimensione spirituale e soprarazionale del peccato? E' da questo male che siamo salvati, dall'*aversio* del nostro spirito da Dio: in noi è ristabilito l'orientamento alle cose divine mediante la potenza del battesimo. L'effetto storico della redenzione non è proporzionato alla dimensione etica della trasgressione della legge. La redenzione non ha trasformato gli uomini in imperativi categorici viventi. Ma ha dato un'altra direzione all'uomo: ha fatto sì che esso non comparisse più come dato della natura, ma come persona, come immagine di Dio. La salvezza in Cristo ha operato in radice a livello spirituale, l'effetto storico è seguito con la misura del tempo umano.

Una confusione sul tema del peccato originale rende incomprensibile tutto l'ordine della rivelazione. Perciò la confusione nei libri dei teologi che trattano del peccato originale misura la crisi della teologia.

G. B. B.

ROGER GARAUDY: « L'ALTERNATIVA - CAMBIARE IL MONDO E LA VITA » - Presentazione di E. Balducci, traduzione di L. Bacchiarello, Cittadella, Assisi 1972, pp. 211.

Non c'è bisogno di scoprire Garaudy, che è un grosso personaggio nella cronaca politica, oltre che rinomato saggista. Il valore del saggista si vede fin dalle prime pagine. Però, man mano che si procede nella lettura dell' « Alternativa » ci si accorge che, date le premesse iniziali, ci si aspettava qualche cosa di più. Si ha anche l' impressione che Garaudy sia arrivato sulla soglia di un'intuizione non pienamente raccolta, o almeno non sviluppata. Perciò l'esito — il ricalco del solito modulo collettivista — non riesce a soddisfare. Questa delusione è accentuata dalle conclusioni dell'autore che avverte il bisogno di giustificare le lacune della sua teoria. Ciò, quantunque, come dice fin dall'inizio, non intenda spingere in concreto il suo messaggio, traducendolo in azione militante. Si limita, dice, a « creare non un partito ma uno spirito ». Da notare, poi, che Garaudy si dichiara un marxista convinto che ha scoperto dentro di sé il cristiano dopo tanti anni di ateismo.

Siccome è un libro essenzialmente rivolto ai giovani, lo spunto, anche in queste pagine, è la rivolta studentesca del 1968 in Francia. Il punto finale, un cambiamento delle strutture socio-politiche (« né capitalismo né tecnoburocrazia staliniana », p. 49) e una metamorfosi delle coscienze (« né religione-oppio del popolo, né ateismo positivistico », p. 83). Colpa del cristianesimo, secondo l'autore che ripete un vecchio slogan, è l'avere allontanato l'uomo dalla piena responsabilità della sua storia attraverso l'assunto di una esistenza trascendentale; colpa del marxismo l'avere impedito all'uomo di diventare creatore, vincolandolo ai ceppi del materialismo positivistico.

Garaudy, inoltre, accetta troppo presto i sofismi della fine del colonialismo nel Terzo Mondo, del mutamento psico-sociale dovuto al progresso scientifico e tecnico e dell' affermazione storica del socialismo, come fattori predominanti del nostro tempo. Primo, perché il colonialismo non è affatto finito, bensì, attraverso i canali economici, si è rafforzato e raffinato; secondo, perché la scienza e la tecnica, a partire dall'applicazione della ruota fino alla scoperta dell'energia nucleare, non hanno mutato fondamentalmente l'indole dell'uomo; terzo, perché il socialismo, o gestione di stato, venne applicato per secoli nell' antico Egitto.

Comunque, la « nuova » coscienza del cittadino auspicata da Garaudy nascerebbe dalla maturazione del cristianesimo e del marxismo, e si dovrebbe sviluppare in senso hegeliano, tenendo presente, però, che « per un marxista, la trascendenza non è mai assoluta: essa è un passaggio da un ordine a un altro » e che « l' uomo crea, in questo mondo, il suo senso e la sua libertà » (p. 103). Di conseguenza, la trascendenza e l'immanenza non si trovano in opposizione, ma dialetticamente unite; e simbolo di questa tensione è l'immagine di Cristo, quando in Lui il Dio delle trascendenze è entrato nella storia quotidiana degli uomini a collocare l'amore al di sopra dei limiti storici, mediante la prassi di un comportamento sociale veramente rivoluzionario. Così il marxismo potrà trionfare se sarà riuscito — è il concetto fondamentale, criticabile ma più autenticamente creativo di Garaudy — « a integrare questo momento cristiano, questo momento divino dell'uomo, giacché il comportamento rivoluzionario, in politica come in arte, ha bisogno più di trascendenza che di realismo » (p. 104). Inoltre, dato che « il positivismo non è solamente un mondo senza Dio ma un mondo senza l'uomo », ne viene che « la vera alternativa è una fede militante e creatrice » (p. 107). La rivoluzione è essenzialmente una fede, un modo di agire. In questo caso, fede che il mondo possa essere trasformato. In Cristo, continua Garaudy, la resurrezione non è un fatto

materiale ma un atto creatore, « l'affermazione dell'impossibile con cui la storia apre il futuro a tutti i possibili » (p. 109). La libertà dell'uomo ha inizio con questa fede che il mondo greco-romano non riconosceva.

Cambiare le coscienze, preparare la rivoluzione culturale: Garaudy batte sempre su questo tasto, in chiave marxista naturalmente, perché l'unica mèta possibile deve essere il socialismo che « esiste solamente quando sono i lavoratori a gestire direttamente le loro imprese » (p. 111). L'autogestione è quindi la « socializzazione dell'avere, del potere e del sapere » (p. 112). Porta come esempio la Cina, con le sue città senza macchine, senza banche, senza pubblicità, senza droga, senza alcool, dove non c'è problema economico di crescita per crescita né di concorrenza commerciale. Invero, l'elogio che Garaudy tributa alla Cina sulle ali dell'entusiasmo lo induce a trascurare il rovescio della medaglia, ossia ogni aspetto negativo.

Nel nostro emisfero, intanto, la cultura generale su cui dovrebbe fare perno la società nuova — sempre né capitalista né staliniana — poggerebbe su tre pilastri: l'*informatica*, da esplicarsi attraverso l'uso del cervello elettronico, memoria collettiva materializzata nella macchina del sapere a libera disposizione di tutti; l'*estetica*, non più come mera disquisizione del bello bensì come apprendistato dell'atto creativo, coltivando immaginazione ed esperienza sensibile; infine la *prospettiva*, come tensione culturale con fini decisionali verso la programmazione del futuro. Informatica, estetica e prospettiva sono necessarie per saper cogliere il momento profetico dell'uomo creatore-poeta e agganciare alla realtà il momento utopistico dove la immaginazione non è l'irrazionale ma la disponibilità dello spirito che esce dai limiti e dagli schemi convenzionali. Il momento scientifico, susseguente, sarà il divenire operativo della frattura profetica, sia contro il dualismo alienante del mondo attuale (servi e padroni) sia contro la manipolazione degli uomini condizionati ad essere servi dei padroni.

Al momento attuale la rivoluzione è affidata al nuovo blocco storico sociale, composto da operai, intellettuali salariati e impiegati salariati del settore « terziario ». Lo strumento è lo sciopero nazionale dei lavoratori, ma senza deleghe di partiti o interventi parlamentari, mossi solo dall'unità sindacale e dalla coscienza collettiva. Per sciopero nazionale non si intende, pertanto, lo sciopero generale di vecchio tipo. Intanto lo sciopero nazionale coinvolgerebbe tutti gli strati sociali (ingegneri, tecnici, dirigenti). Dopodiché « al modello capitalistico della giungla e al modello meccanico della tecnoburocrazia potrà sostituirsi un modello cibernetico fondato sull'autogestione socialista delle imprese e di tutta l'attività sociale » dove « gli organi centrali della pianificazione emanino direttamente dai consigli operai e dai consigli di tutte le unità di lavoro: imprese, servizi, università, laboratori, centri di ricerca » (p. 201).

Ovviamente, questo castello di astrazione rivela scopertamente, soprattutto dopo i suggerimenti... pratici dell'autore, l'intellettuale che trascura o ignora le difficoltà reali di attuazione. Anziché di autogestione socialista, a questo punto, si può parlare addirittura di « autosuggestione socialista ». Senza contare quali trappole possano celarsi dietro simili progetti. Ma nel libro sono licenze di un poeta cui sono dovuti, in tutta onestà, riconoscimenti vari.

F. G.

AUTORI VARI: « EDUCAZIONE PER L'UOMO DI DOMANI » - Introduzione di M. T. Drouillon, traduzione di R. Conti, Coines, Roma, 1972, pp. 101.

Il libro vale come chiarificazione su ciò che è vivo e ciò che è morto dell'esperienza storica francese nella scuola, e, insieme, come bilancio di ciò che dal 1968 ha significato per gli insegnanti, per il movimento studen-

tesco e per la cronaca del nostro tempo il dramma che si sta svolgendo nel mondo universitario di ogni paese.

L'attività didattica e gli spinosi problemi che essa cerca di risolvere vengono esaminati prospetticamente in questo libro che, orientando l'attenzione alla questione dell'educazione per l'uomo di domani, si focalizza sul complicato rapporto fra cultura e professione. Vale a dire, gli autori esaminano gli interessi a lungo termine di un futuro collettivista e analizzano lo sfondo complesso delle questioni umanistica e scientifica, discutono sulla tecnologia e sui problemi dell'urbanesimo, offrono suggerimenti per snellire l'insegnamento in senso di praticità ed esplorano altre possibili aree di movimento nell'ambito educativo, sia valutando le alternative politiche che criticando gli errori del passato.

J. Alési, in particolare, risponde alle domande sulle origini, lo sviluppo e le conseguenze di un insegnamento scolastico legato alla cultura classica, passando in rassegna quei valori che restano al centro del grande dibattito sulla cultura nel mondo contemporaneo. Tanto Alési che De Peretti studiano il problema dall'interno, sia come fenomeno generale che nelle sue manifestazioni particolari.

Offrendoci un quadro clinico, per quanto scarno, della situazione attuale, localizzano e analizzano le occasioni, le forze, i meccanismi che affermarono e ingigantirono il sistema culturale contemporaneo. In tal modo, centro focale del libro diventa, più che la figura della scuola, un sistema globale attualmente in crisi di transizione.

La ricerca è fondata, in modo preponderante, verso un rinnovamento inteso in senso progressista e collettivista, del resto secondo le inclinazioni tipiche francesi. Cosicché lo studio, presentando anche un contributo alla comprensione di una questione storica alquanto complessa, supera i limiti della scuola, rivelando indirettamente gli interessi e le forze antagoniste di un conflitto che dura da secoli.

Il libro, comunque, non presume, come ammettono Natanson e Nicollet nei loro saggi, di spiegare i termini in tutta la loro ampiezza ed evoluzione — lacuna facilmente avvertibile — ma, in compenso, isola e definisce il significato essenziale delle riforme progettate, ponendo l'accento sulle principali variazioni del tema. Infatti, benché gli autori raccolgano in minima parte gli argomenti proposti dalla copiosa messe della contestazione nell'ambito della scuola, va pure precisato che la stessa selezione, organica e unitaria, dà il senso della serietà dell'indagine. Ma è lecito preoccuparsi che l'uomo di domani non venga tradito nella sua interezza e intaccato nei suoi valori spirituali, problema non messo a fuoco in modo adeguato.

F. G.

BENEDETTO SPINOZA: « TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO » - Einaudi Torino 1972, pp. 503.

Quest' ultima edizione del *Trattato teologico politico* (curata da Antonio Droetto e dopo la sua morte da Emilia Giancotti Boscherini a cui si deve l'introduzione) ripropone tutto il fascino e tutte le difficoltà del pensiero di Spinoza, il filosofo che, nonostante il suo rigore e le sue argomentazioni, *ordine geometrico demonstratae*, si è rivelato uno dei nodi più difficili da sciogliere di tutta la storia della filosofia.

Il *Trattato*, secondo il sottotitolo, contiene « alcune dissertazioni con le quali si mostra come la libertà di filosofare non soltanto può essere concessa salve restando la pace e la libertà dello Stato, ma piuttosto non può essere negata se non distruggen-

do la religione e la pace dello Stato». Stando a ciò, sembra allora che il fine del *Trattato* sia la difesa della libera ricerca filosofica che né la religione né lo Stato possono coartare, in quanto «*finis ergo Reipublicae libertas est*» (cap. XX). Il filosofo che segue i dettami necessitanti della ragione deve essere libero nella ricerca del vero, né può essere ostacolato dalla religione o dallo Stato. Per sostenere questa conclusione Spinoza opera delle distinzioni relative al fine che perseguono da un lato la religione e lo Stato e dall'altro la filosofia; è inevitabile, infatti, che se entrambi perseguissero lo stesso fine sarebbe loro impossibile muoversi in modo indipendente. Ora, nel *Trattato* viene appunto operata questa distinzione. Per Spinoza, solo la filosofia tende alla verità, mentre la religione e lo Stato mirano rispettivamente all'obbedienza e all'utilità: «Lo scopo della filosofia infatti non è altro che la verità; mentre quello della fede, come abbiamo abbondantemente dimostrato, è esclusivamente l'obbedienza e la pietà. I fondamenti della filosofia, poi, sono le nozioni comuni, sicché essa deve essere attinta alla sola natura; mentre i fondamenti della fede sono i racconti e la lingua, ed essa deve essere ricavata dalla scrittura e dalla rivelazione» (p. 351). La fede concede dunque la massima libertà alla filosofia, proprio perché tra le due non vi è nulla di comune. Di conseguenza, la Scrittura e la storia d'Israele non vanno interpretate guardando alla loro verità.

La religione, che per Spinoza, si riduce a pochissimi e generalissimi precetti (sostanzialmente obbedire ed onorare Dio e amare il prossimo), serve a coloro che non sono in grado di cogliere il vero tramite, la certezza del lume naturale; per questo le manifestazioni profetiche, che ovviamente rientrano nella sfera religiosa, hanno bisogno di essere garantite da segni, proprio perché non attengono a quella verità che si garantisce da sola nella certezza autoevidente della conoscenza. «Ritengo che da ciò risulti abbastanza chiaramente a chi e in qual misura sia necessaria la fede nei racconti della storia santa; da quanto è stato dimostrato, infatti, risulta in modo assai evidente che la conoscenza di tali racconti e la fede in essi è sommamente necessaria al volgo, il cui ingegno non è in grado di percepire le cose con chiarezza e distinzione. Quindi colui che non presta fede a questi racconti, perché non crede che Dio esista e che provveda alle cose degli uomini, è empio. Ma colui che ignora quei racconti, e tuttavia sa, per lume naturale, che Dio esiste, con il resto che abbiamo detto, e segue inoltre un retto tenor di vita, questi è senz'altro beato, anzi più beato del volgo, perché, oltre ad opinioni vere, egli possiede per di più un concetto chiaro e distinto» (p. 134). Una riduzione, dunque, radicalmente razionalista della religione, vista come forma sostitutiva del lume naturale; la religione si rivolge infatti, secondo Spinoza, a coloro che non sono in grado di vincere le passioni col ricorso al lume naturale che riconosce e ama la necessità governante il tutto, *amor intellectualis Dei*.

Per quel che riguarda lo Stato, Spinoza afferma che esso sorge da diritto naturale che si trasforma necessariamente in diritto civile, da cui nasce in modo contrattualistico lo Stato. Soltanto che, a differenza del giusnaturalismo moderno, Spinoza ritiene la norma del diritto naturale fondata non sulla ragione umana bensì sull'ordine necessario del tutto. Perciò lo Stato appare nella storia in modo necessario e ha un potere assoluto sulle azioni degli uomini, ma non può però impedire a questi ultimi di pensare e parlare liberamente, perché il suo fine consiste nell'utilità, non nella verità. Da qui, dunque, la consueta interpretazione di Spinoza come uno dei padri della concezione moderna e democratica dello Stato.

Quella fin qui esposta è, per capi generalissimi, l'interpretazione corrente del *Trattato*, interpretazione portata avanti riferendosi di continuo ai presupposti metafisici esposti dal-

l'*Etica:* coincidenza di Dio e Natura (e allora è facile comprendere il valore assoluto del lume naturale), celebrazione dell'ordine necessitante che governa il tutto, la sostanza, i nodi...

Ma se si spinge lo sguardo un po' più a fondo sorgono immediatamente grosse difficoltà. E' vero, ad esempio, che Spinoza opera subito la distinzione tra conoscenza naturale e religione, ma con ciò non nega mai che le Scritture, fondamento della fede, siano per davvero rivelazione divina. Ma se Dio e la Natura coincidono, può Dio rivelarsi in modo che non sia il lume naturale? Spinoza afferma esplicitamente, nel capitolo XVI, che nessun uomo conosce per natura di essere tenuto ad obbedire a Dio (nel che è l'essenza della fede), e che neppure la ragione può portare a questo (cioè alla fede, essendo da essa totalmente distinta), ma che può questo solo la rivelazione confermata da segni. Anteriormente alla rivelazione nessuno quindi è tenuto ad obbedire al diritto divino, che non può non ignorare, dal momento che non c'è ancora. Qual'è dunque il fondamento della fede e della rivelazione, se questo deve essere distinto dalla Natura che è una cosa sola con Dio *(Deus sive Natura)?* Porre l'accento sull'aspetto pratico della fede non risolve il problema. E ancora: se rispetto a Dio tutto è necessità, che senso ha mettere l'accento sull'aspetto pratico della fede? « Rispetto a Dio affermiamo una sola identica cosa quando diciamo che Dio "ab aeterno" ha decretato che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti o che Dio ha ciò intuito. Onde segue che le affermazioni e le negozioni di Dio implicano sempre una necessità, ossia una verità eterna. Così, ad esempio, se Dio avesse per davvero proibito ad Adamo di mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male sarebbe stato una contraddizione il fatto che Adamo potesse mangiarne, e sarebbe stato impossibile perciò che ne mangiasse, giacché quel divino decreto avrebbe dovuto implicare eterna necessità e verità. Ma siccome la Scrittura racconta che Dio diede ad Adamo quell'ordine e che tuttavia Adamo lo trasgredì mangiando il frutto di quell'albero, si deve necessariamente dire che Dio rivelò ad Adamo soltanto il male che necessariamente sarebbe seguito, qualora egli avesse mangiato quel frutto, ma non la necessità dell'accadimento di quel male » (p. 109). Se è così, quale dimensione pratica può avere la fede, dal momento che tutto avviene necessariamente? Inoltre, per la fede non può valere, come vale per la ragione, che la vera libertà consiste proprio nel conoscere la necessità geometrica del tutto, perché, come si è visto, la fede non mira alla verità ma solo all'obbedienza. Vi può non essere obbedienza là dove vi è una necessità assoluta?

Le difficoltà come si vede sono molteplici, come ogni volta che è necessario giustificare l'esistenza di livelli diversi in un sistema rigidamente monistico. Quelle che si riscontrano in Spinoza non sono difficoltà molto diverse da quelle in cui ci si imbatte leggendo il *Perì fusin (Intorno alla natura)* di Parmenide, in cui dopo che, nella prima parte, si è affermato che solo l'essere è, perché solo l'essere è pensabile (il mondo della ben rotonda verità), nella seconda parte si descrive il mondo del divenire del non essere (dell'opinione), che dovrebbe essere inconoscibile. Anche in Spinoza la difficoltà non è dissimile: dove ha il suo fondamento la rivelazione (l'opinione), visto che non l'ha nella Natura che è una sola cosa con Dio (ben rotonda verità)?

Non siamo certo noi in grado di rispondere a queste domande. Soltanto affermiamo che leggendo il *Trattato* abbiamo avuto la netta impressione che le consuete categorie interpretative, tutte, in fondo, di origine cartesiana, si rivelino veramente lacunose e che nel *Trattato* la Bibbia abbia, nonostante tutto, un suo ruolo importante e quasi venerabile. Del resto, è poi criticamente corretto leggere il *Trattato,* pubblicato prima e separatamente dall'*Etica* (che venne edita solo postuma), ricorrendo allo

schema metafisico dell'*Etica?* L'*Etica* dovrebbe essere un punto d'arrivo, non un punto di partenza.

Ci sia consentito chiudere questa recensione con altre due domande. Chi può aver suggerito all'ebreo scomunicato Spinoza l'idea dell'assoluta unicità di Dio (tanto da sacrificare a Dio l'intero universo, come acutamente notò Hegel, quando a proposito di Spinoza parlò non di panteismo bensì di acosmismo: *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, par. 50) se non il Dio, follemente unico, di Israele? Definendo Dio come sostanza che esiste in sé ed è concepita per sé poteva Spinoza non aver presente che nell'*Esodo* Dio si definisce come « Io sono colui che sono » *(Es.* III, 14)?

P. S.

DIETRICH BONHOEFFER: « SANCTORUM COMMUNIO » - Introduzione di I Mancini, traduzione di B. Alessandra, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1972, pp. 303.

Questa « ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa » (come suona il sottotitolo dell'opera) è la pubblicazione in libro della dissertazione presentata da Bonhoeffer all'università di Berlino nel 1927 presso il teologo Rheinold Seeberg.

Come dice l'autore, in questa sua opera « la filosofia sociale e la sociologia sono poste al servizio della dogmatica » (p. 7), ma l'interesse fondamentale è quello teologico, infatti le due « scienze » ora citate vengono utilizzate proprio al fine di determinare concetti quali « persona », « stato d'origine », « comunità », « socialità », eccetera.

Bisogna però notare che Bonhoeffer dà proprie definizioni: la « filosofia sociale » è infatti la disciplina che « indaga sulle origini della socialità nello spirito umano, e sulla connessione essenziale che quest'ultimo ha con la socialità stessa »; la sociologia, invece, « studia le leggi strutturali del costituirsi delle "comunità" empiriche » (p. 10).

L'itinerario della ricerca proposto parte da un esame del concetto cristiano di persona. Di qui passa a dimostrare che la spiritualità dell'uomo è possibile solo nella socialità; solo dopo aver discusso (nella sezione « sociologica ») le strutture della comunità, per Bonhoeffer è possibile « affrontare un'interpretazione concettuale della "sanctorum communio" » (p. 3). Vediamo qualche punto.

Bonhoeffer inizia con l'indagine del concetto cristiano di persona: tradizionalmente il concetto di socialità della persona umana è stato dedotto mediante un processo conoscitivo: per l'autore, invece, tale deduzione è possibile solo dal punto di vista etico. La filosofia non basta a raggiungere un concetto di persona tale per cui emerga con chiarezza quello di « comunità »: anche il formalismo etico kantiano, con il quale si realizzano le finalità della ragione, può solo condurre « al concetto di medesimezza, di unità »: l'etica kantiana e fichtiana è continuamente influenzata dalla gnoseologia; Bonhoeffer invece prende le mosse da una problematica diversa. Mettendo con Kant e Fichte « l'accento sulla assolutezza dell'esigenza etica dell'appello » la riferisce alla persona « nella sua vita e concreta particolarità » (non alla persona « spirituale e razionale dell'idealismo ») (p. 25). E' questa persona « etica », che nell'esperienza vissuta del limite può conoscere se stessa: mentre l'autonomia dello spirito nel senso dell'individualismo idealistico « non è cristiana perché implica nello spirito umano » una « assoluta dualità tra Dio e uomo » (p. 27). Dio e « l'altro » non emergono, dunque, da una analisi filosofica, ma solo nell'esperienza, e, ancor più, nella fede: continuamente l'autore, nelle pagine 26-34, intreccia in

relazione reciproca l'« io », il « tu », « Dio » (cfr., ad esempio, p. 32: « La categoria sociale fondamentale è il rapporto "io" - "tu". Il "tu" dell'altro uomo e il "tu" divino »).

La spiritualità umana e la socialità vengono congiunte in un nesso indissolubile, a partire dalla considerazione sull'« apertura strutturale dell'essere personale »: Bonhoeffer sostiene che « solo nell'interazione con altri spiriti, sono possibili e hanno un senso il pensiero e la volontà consapevoli di sé »; a questo proposito viene posta attenzione al « fenomeno sociale » del linguaggio (p. 42); il « tu » e l'« io » nascono insieme, e su questa relazione riposa l'intera spiritualità dell'essere umano (p. 45). A questa apertura della persona l'autore oppone, almeno come rischio, una « chiusura »: se l'idealismo non seppe mettere in evidenza la « persona » (si è visto), ebbe però il merito straordinario « di riconoscere che il principio dello spirito è qualcosa di oggettivo, che va al di là di ogni essere individuale » (p. 47), Bonhoeffer riconosce che tra due o più persone riunite in un legame di comunità si stabilisce una relazione che va al di là delle singole persone: « noi affermiamo che la comunità può essere concepita come persona collettiva, avente la stessa struttura della persona singola » (p. 49). Il problema fondamentale è quello di stabilire se abbia più importanza il singolo o la comunità (il singolo credente o il popolo di Dio in quanto tale, nella prospettiva del discorso della « sanctorum communio »), ma per svolgere la questione l'autore procede a questo punto a vedere quali sono, concretamente, le « comunità » umane « empiriche »: è la sezione « sociologica ».

Essendo stata considerata la persona nel suo fondamentale richiamo « etico » e la socializzazione come maturazione di autocoscienza e di responsabilità nel rapporto interpersonale, ciò che è essenziale in quest'ultimo è quell'elemento di decisione che si basa su un atto di volontà, e per questo motivo l'autore analizza la differenza tra « comunità » in senso specifico, e società, proprio partendo da un esame sulla base del rapporto tra il fine della volontà e la volontà di far comunità. Il legame comunitario è immediato, quello sociale è immediato nell'intensità o nell'allenamento del vincolo di volontà. Infatti se la coesistenza della volontà è voluta come fine a se stessa si ha una « volontà di significato » sulla quale si origina una comunità in senso specifico, se invece la coesistenza delle volontà è voluta solo in vista di un fine determinato, si ha « una volontà razionale finalizzata », e il legame diventa di tipo « societario ».

In ogni caso, dove si uniscono delle volontà, nasce una « struttura », cioè un terzo elemento che viene da Bonhoeffer denominato « spirito oggettivo »: e se nella società esso assume la figura di una « struttura finalistica oggettiva » (il fine appunto per cui si è costituita la società in questione), ben diversa importanza e ruolo esso ricopre in una « comunità »: solo allo spirito oggettivo di quest'ultima si può attribuire un carattere personale, e un fine che sta « al limite » del tempo e della storia (non è cioè « limitato » entro il tempo): si ha insomma una « persona collettiva », « autonoma sul piano metafisico rispetto alle persone singole, anche se geneticamente dipende da esse » (p. 71).

L'esistenza però di tale « comunità », con quelle caratteristiche fin qui delineate, è per l'autore storicamente smentita in modo clamoroso. La presenza del peccato come « impotenza collettiva di amore » necessita il sorgere della forma comunitaria della riconciliazione che è la Chiesa: necessita ma non la dà per avvenuta realmente, in quanto la salvezza è per sua natura sempre offerta, mai imposta .

A questo punto, è bene chiarire che tutte le considerazioni che l'autore ha svolto finora sono finalizzate al discorso sulla Chiesa: essa viene vista ad un tempo, indissolubilmente, come « comunità storica » e « posta da Dio »; non si può dunque identificare solo con una comunità « religiosa », né con

il « regno di Dio »: la realtà della Chiesa è « una realtà basata sulla rivelazione, e alla sua essenza spetta il poter essere creduta o negata » (p. 87). Per questi motivi la Chiesa ha fondamento in se stessa, è autofondata, non può perciò essere creduta o dedotta se non ci si pone all'interno di essa e non si accetta con fede questa « rivendicazione » da parte di Dio.

Solo per una maggiore facilità di esposizione, Bonhoeffer distingue la Chiesa « essenziale » da quella « empirica » che ne è l'incarnazione storico-sociologica: a riguardo della prima, l'autore sostiene che essa « è posta in Cristo e per Cristo »; la fondazione cristologica della Chiesa, che Bonhoeffer approfondirà di più in seguito (cfr. ad esempio, *L'essenza della Chiesa,* Queriniana 1972), qui è vista insieme come fondazione ontologica (« la chiesa è compiuta in lui ed il tempo è tolto e risolto »), e come principio storico (« la chiesa deve edificarsi nel tempo su di lui come un solido fondamento », p. 106). Ciò che compie poi la plasmazione unitaria e comunitaria della Chiesa è lo Spirito: egli realizza la comunità mediante l'amore che si concreta nell'essere-per-gli-altri. Dietrich Bonhoeffer dedica all'amore cristiano diverse pagine; esso è possibile solo partendo dalla fede in Cristo, ed è nettamente opposto all'egoistico amor proprio umano. Esso non è anzitutto una « inclinazione infondata », non va confuso con « idee umanitarie, sentimenti di simpatia, erotismo, o compassione », ma è determinato unicamente dalla volontà di Dio nei riguardi dell'altro. I mezzi per la realizzazione di tal fine sono naturalmente lasciati all'attenzione e alle capacità del singolo.

L'amore del prossimo si configura inoltre come amore concreto per il « tu » in quanto tale: il cristiano deve amare il prossimo reale « perché sperimenta in questo "tu" la chiamata di Dio. Tuttavia egli qui non ama Dio nel prossimo, ma ama il tu concreto, ponendo al suo servizio se stesso e tutta la sua volontà ».

Altra caratteristica dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa è la realizzazione dell'unità che non va però intesa come uniformità: si era già visto nella prima parte, socio-filosofica, che « l'unità spirituale, la comunione dello spirito e la pluralità spirituale hanno concretamente una necessaria connessione reciproca » (p. 143).

Bonhoeffer passa poi ad analizzare la « struttura empirica » della Chiesa. A questo proposito viene precisata la differenza che intercorre tra Spirito Santo e spirito oggettivo: si può affermare che tale distinzione permette la possibilità dell'errore e dell'imperfezione nella Chiesa, perché va ricordato che nella « communio sanctorum » è sempre dialetticamente compresente la « communio peccatorum ». Lo spirito oggettivo è dunque quello che determina il carattere sociologico e istituzionale della Chiesa ed è soggetto ai vari mutamenti storici: esso è « oggetto e mezzo dell'opera dello Spirito Santo » (p. 162).

Segue poi la trattazione delle « strutture e funzioni sociologiche della chiesa empirica », e altri problemi (l'autorità nella Chiesa, il suo inquadramento nel quadro sociologico descritto, l'esperienza vitale « Erlebnis » della Chiesa).

Molto più, naturalmente, si poteva trarre da questa opera giovanile, soprattutto, ad esempio, per quanto riguarda il tema della « chiesa di popolo », su cui in particolare si ferma la puntuale analisi del Mancini, autore dell'introduzione. Ci sembra, tuttavia, che l'originalità di questo lavoro sia soprattutto nella sua prima parte, dove si pongono le basi filosofiche di tutta l'opera: molto si potrebbe dire sul « concetto cristiano di persona » e sulla « socialità » della spiritualità umana. L'« esigenza etica », che per Bonhoeffer è l'origine di un concetto di « persona » adeguato, è naturalmente frutto di tutta la visione religiosa dell'autore. Si sente in questa impostazione del discorso (come in altre parti del libro) una certa sfiducia verso la ragione e verso l'intelletto: non estranea a questo è probabilmente la educazione teologica di

Bonhoeffer, e anche l'ambiente filosofico tedesco. Non chiarita sembra questa « esigenza » etica in rapporto al formarsi della persona. I processi di socializzazione e di personalizzazione avvengono infatti contemporaneamente; assieme a questi non si può trascurare un processo di « intellettualizzazione », che interviene da un lato a chiarire la conoscenza delle cose, ma dall'altro a chiarire le ragioni e le motivazioni delle nostre scelte.

Così pure non è forse adeguatamente richiamata l'importanza del corpo e della natura nell'interazione personale: certo, « la comunità concreta è possibile solo perché l'uomo è fornito di un corpo » (p. 218), ma anche ogni rapporto con gli altri non può non avvenire su base organica. Si potrebbe anche mettere in discussione il fatto che allo « spirito oggettivo » venga attribuita una « entificazione », e non uno spazio meramente simbolico e di costruzione umana. E' vero infatti che tra più persone in comunità si crea una « terza struttura », ma questa struttura non è niente senza le singole persone, ed esiste tra di esse come patrimonio comune « spirituale » e difficilmente identificabile.

Teologicamente, non si sfugge dal rischio di certe identificazioni: lo stesso Bonhoeffer dice che, dopo la fine dei tempi, « lo spirito oggettivo della comunità è divenuto veramente lo Spirito Santo », e « la persona collettiva della Chiesa è realmente « Cristo esistente come comunità » (p. 221): ciò vuol dire che lo stesso accade, in qualche modo, anche durante la storia, in una distinzione non troppo chiarita.

Accanto a questi tre punti che presentano maggior spazio alla critica, molti altri ve ne sono invece nel libro che richiedono attenzione e meritano di essere valorizzati: il limite di aver voluto condurre l'esposizione a partire dalla determinazione di concetti e idee su base filosofica (il che costringe Bonhoeffer ad una dissertazione che qua e là ha un certo sapore di scolasticismo) si sente meno nelle pagine in cui egli ha potuto maggiormente abbandonarsi alla ricchezza della sua eccezionale esperienza di fede e al richiamo della sua missione pastorale: tali sono, ad esempio, molti passi del capitolo sulla « sanctorum communio », in primo luogo il lungo discorso sull'amore cristiano e le molte indicazioni date alla Chiesa circa il suo comportamento ed il suo futuro. Si sente insomma, al di là del Bonhoeffer « studioso » di filosofia e di teologia, una persona tesa alla sua missione di credente, e, in questo senso, tesa a cogliere e difendere gli elementi più puri per la fondazione di una Chiesa « struttura comunitaria sui generis, comunione dello Spirito, comunione d'amore » (p. 206).

E' un'opera, questa, che ad una lettura attenta fornisce spunti per molteplici prospettive critiche, specie al momento attuale. Karl Barth, lamentando che quest'opera non fosse abbastanza conosciuta, si rifaceva alla prefazione del Wolf che affermava molte cose esserci nella letteratura recente, che non sarebbero state scritte, se si fosse tenuto conto di tutto ciò che Bonhoeffer ha visto, esposto e spiegato in quest'opera.

I. V.

RICEVUTI

Willi Marxsen: « La resurrezione di Gesù di Nazareth » - Traduzione e introduzione di B. Liverani, Dehoniane, Bologna 1970, pagine 240.

Karl H. Schelkle: « Teologia del Nuovo Testamento » - Traduzione di G. Frumento, Dehoniane, Bologna 1969, pp. 202.

Oswald Loretz: « La verità della Bibbia » - Traduzione di G. Miola, Dehoniane, Bologna 1970, pp. 181.

Eduard Schweizer: « Cristologia neo-testamentaria il mistero pasquale » - Traduzione di G. Betori, P. G. Mariotti, G. Cappelli, Dehoniane, Bologna 1969, pp. 262.

Autori vari: « Comprensione del mondo nella fede » - Traduzione di C. Meiners, introduzione di J. B. Metz, Dehoniane, Bologna 1969, pp. 400.

Piet Schoonenberg: « Dal peccato alla redenzione » - Herder-Morcelliana, Brescia 1970, pp. 193.

Hans Urs von Balthasar: « Spiritus Creator » - Traduzione di G. Ballarini, G. Colombi, G. Frumento, G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 461.

Raimondo Frattalone: « Fondamenti dell'agire morale secondo la prima lettera di Pietro » - (Il battezzato sulle orme di Cristo) - Dehoniane, Bologna 1972, pp. 250.

Mircea Eliade: « La nostalgia delle origini » - Traduzione di A. Crespi Bortolini, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 203.

Dorothee Solle: «Imaginacion y obediencia» - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 223.

Hans Urs von Balthasar: « Solo el amor es digno de fe » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 142.

G. Rodriguez Echeverria: « Adolescentes: experiencia humana y mensaye cristiano » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 474.

Luis Maldonado: « El menester de la predication » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 222.

Adolfo Munoz Alonso: «Dios, ateismo y fe» - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 205.

Autori Vari: « Fe y nueva sensibilidad historica » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 467.

Autori vari: « Concordato y sociedad pluralista » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 112.

Adolfo de Nicolas: « Teologia del progresso » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 393.

J. L. Martin Descalzo: « La Iglesia nuestra hija » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 254.

Salvador Verges: « Maria en el misterio de Cristo » - Sigueme, Salamanca 1972, pagine 304.

José Maria de Llanos: « Desde la perplejidad en comprimiso » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 190.

Jean Leita: « El fundamento irreligioso de la Iglesia » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 144.

Vigo Auguste Demant: « La morale sessuale cristiana » - Nota di R. Quadrelli, traduzione di P. Melodia, Rusconi, Milano 1972, pp. 186.

Fausto Gianfranceschi: «L'ultima vacanza» - Rusconi, Milano 1972, pp. 178.

Angelo Magliano: « Esame di coscienza di un democratico » - Introduzione di A. Del Noce, Rusconi, Milano 1971, pp. 294.

Orsola Nemi: « I cristiani dimezzati » - Rusconi, Milano 1972, pp. 175.

Georges Bernanos: « Lo spirito europeo e il mondo delle macchine » - Rusconi, Milano 1972, pp. 298.

Simone Weil: « Attese di Dio » - Traduzione di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, pp. 220.

Nicandro Casagli: « Divagazioni sulla via dell'inferno » - Rusconi, Milano, 1972, pagine 135.

José Bergamin: « Decadenza dell'analfabetismo » - Rusconi, Milano 1972, pp. 134.

Jean Daniélou: « La nostra Chiesa » - Traduzione di P. Zumaglino, Rusconi, Milano 1972 pp, 252.

Juan Donoso Cortés: « Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo » - Traduzione e introduzione di G. Allegra, Rusconi, Milano 1972, pp. 433.

Jean Daujat: « L'oeuvre de l'intelligence en physique » - Tequi, Paris 1972, pp. 181.

Henri Daniel: « Saint Louis-Marie, Grignion de Montfort » - Tequi, Paris 1972, pp. 508.

P. Faynet: « L'Eglise » - Desclée et Cie, Paris 1970, pp. 288 - 248.

Autori vari: « La vocazione battesimale » - Ares, Milano 1972, pp. 113.

Autori vari: « Uno stile cristiano di vita » - Ares, Milano 1972, pp. 202.

Josemaria Escrivà de Balaguer: « Il santo rosario » - Ares, Milano 1972, pp. 110.

Franz Hengsbach: «Fraternità sacerdotale» - A cura di P. Sessolo, Ares, Milano 1972, pagine 214.

Armando Plebe: « Il libretto della destra » - Il Borghese, Roma 1972, pp. 120.

Paul Sérant: « Romanticismo fascista » - Traduzione di A. Dall'Orto, Il Borghese, Roma 1972, pp. 349.

Randolfo Pacciardi: « Protagonisti grandi e piccoli » (Studi, incontri, ricordi) - Barulli, Roma 1972, pp. 257.

Gabriella Marcucci Fanello: « Storia della Federazione universitaria cattolica italiana » - Studium, Roma 1972, pp. 270.

« Atti del secondo congresso catechistico internazionale » (Roma, settembre 1971) - Studium, Roma 9172, pp. 568.

Vittorio Gallo: « Antologia di "Prospettive" » - Ebe, Roma 1971, pp. 226.

Enrico Castelli: « La critica della demitizzazione » - Cedam, Padova 1972, pp. 231.

Antonio Rosmini: « Risposta ad Agostino Theiner » - Cedam, Padova 1971, pp. 188 + 232.

Autori vari: « Informazione e testimonianza » - Cedam, Padova 1972, pp. 157.

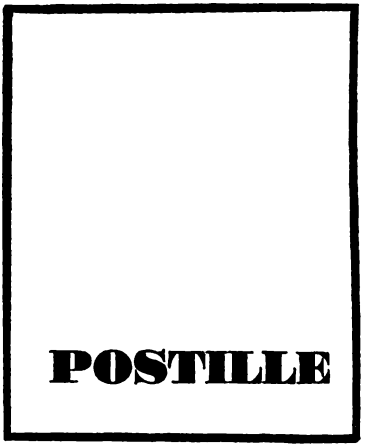
« Atti del terzo congresso regionale di filosofia: Michele Federico Sciacca e la filosofia dell'integrità » - A cura di G. Pellegrino e F. Deschet, Spes, Milazzo 1972, pp. 233 + 548.

Gabriele De Rosa: « I partiti politici in Italia » - Minerva Italica, Bologna 1972, pp. 530.

Pietro Crespi: « La coscienza mitica » - Giuffré, Milano 1970, pp. 174.

Angelo Penna: « I figli della luce » - Esperienze, Fossano 1971, pp. 189.

Wulstan Mork: « Linee di antropologia biblica » - Esperienze, Fossano 1971, pp. 180.


POSTILLE

IL MOVIMENTO DI COMUNIONE E LIBERAZIONE — *Il 31 marzo 1973 si è svolto al Palalido di Milano un convegno delle comunità universitarie di Comunione e Liberazione. Al convegno hanno tenuto relazioni Emilio Bonicelli, Salvatore Scribano, Rocco Buttiglione, Fiorenzo Tagliabue e Giovanni Lilliu.*

Queste relazioni hanno tutte carattere generale e permettono di comprendere meglio la cultura di un movimento di cui in diverse sedi, e con risonanza di stampa, si è ampiamente discusso. Le relazioni citate, con altre di carattere più particolare, sono state ora stampate dalla editrice del movimento con il titolo Nelle università italiane per la liberazione *(Milano 1973).*

Possiamo considerare come espressione sintetica del convegno quella offerta dalla conclusione del libro: « a) Comunione e Liberazione è e resta un'esperienza di comunità cristiana. Questa esperienza si svolge all'interno della Chiesa di oggi, con il suo messaggio di liberazione e il suo quotidiano tradimento. b) Il lavoro cui invitiamo è per la costruzione di un soggetto culturale e politico nuovo all'interno della situazione universitaria ».

Le due proposizioni e il rapporto tra di esse costituiscono il problema ecclesiale e culturale posto da Comunione e Liberazione.

Cominceremo dall'esame della seconda proposizione e dei temi che l'hanno motivata. Comunione e Liberazione non è un movimento secolarizzato: non ha cioè come tema unificatore una critica della Chiesa e della tradizione allo scopo di adattarle alle culture e agli orientamenti prevalenti nel mondo contemporaneo. I movimenti secolarizzati non hanno altro contenuto specifico che la loro funzione critica rispetto alla Chiesa, potendo ripetere, sul piano propriamente culturale e politico, le loro motivazioni e le loro prospettive da posizioni ben definite della cultura contemporanea. Ciò è presupposto, anche là dove di fatto le motivazioni culturali rimangono quasi esclusivamente teologiche: come appare evidente dalle immediate posizioni politiche che, pur fuori di una motivazione culturale specificamente politica, assumono periodici come Com, Testimonianze, Il Regno, La Rocca, Il Tetto, *eccetera.*

Le posizioni cattoliche egemonizzate in forma varia dalla secolarizzazione uniscono delle motivazioni di natura teologica o spirituale a delle prese di posizione politiche: esse accettano così, in fatto o in principio, la subordinazione a delle analisi della realtà sociale o a delle scelte culturali, che esse non discutono. Le loro posizioni di protesta nei confronti della gerarchia ecclesiastica si saldano e si fondano ad una palese subordinazione alla cultura e alle politiche di formazioni varie, come il Pci, Il Manifesto, Lotta continua, che sono le scelte politiche più comuni tra i « cattolici del dissenso ».

Comunione e Liberazione non è certo indenne di tracce di teologia politica secundum Metz *(basterebbe il riferimento alla « memoria » come spinta di liberazione) e tuttavia vi è in essa un elemento intenzionale diverso dal secolarismo; essa cerca di esprimere un'interpretazione propria della realtà sociale, e rifiuta il riferimento diretto a una posizione laica esterna, almeno sul piano culturale. Anche se non mancano i riferimenti positivi alla politica del Pci (il federale comunista di Milano era presente al convegno del Palalido e vi portò il suo saluto), ciò avviene su un piano di diverso riferimento culturale e in un contesto di autonomia.*

L'analisi della società italiana è affidata a Rocco Buttiglione. Analisi implica in modo evidente il metodo marxiano, perché è definita come l'esame della contraddizione costitutiva della società politica. « La parola "politica" indica sempre la relazione di oppressione e di sfruttamento di una classe da parte di un'altra. La storia in senso occidentale, che è storia politica, è storia di oppressione e di sfruttamento più o meno abilmente mascherato » (p. 74). Tuttavia, afferma Buttiglione, l'idea marxiana della liberazione mediante la classe universalmente sfruttata, il proletariato, si è rivelata illusoria: il capitalismo non manifesta una tendenza a crollare innanzi al proletariato e al sistema socialista. Non è possibile che il mutamento avvenga sulla base delle stesse motivazioni (in questo caso di tipo economicista e produttivista) che reggono il sistema che si vuol far cadere. Le motivazioni meramente economiche non possono che rafforzare il sistema capitalista o, al massimo, riprodurlo in forma non sostanzialmente mutata. Perciò il sistema socialista dell'Est è visto come « una struttura sociale di tipo capitalistico atta a soddisfare quegli stessi bisogni » (p. 80).

La coesistenza rivela questa omogeneità di fondo: « Il principio della coesistenza pacifica conduce alla confessione del fallimento della rivoluzione fondata semplicemente sulla analisi sociale » (p. 80). Solo l'analisi sociale consente un discorso politico. Ma il discorso politico non può essere un discorso « rivoluzionario ». Esso può porsi come obiettivo « la semplice modernizzazione ed estensione quantitativa della società esistente ». (p. 81). La prospettiva politica italiana è definita in termini sociali come « l'alleanza del grande capitale con la parte più organizzata e forte del proletariato industriale » e in termini politici come « l'alleanza Dc-Pci » (p. 87). Questa alleanza suppone tuttavia che il capitalismo italiano mantenga il suo carattere imperialistico: « uno dei presupposti fondamentali dello sviluppo italiano del dopoguerra ed ancora più della sua razionalizzazione che è possibile prevedere nel futuro è l'estensione e l'approfondimento del rapporto colonialistico ed imperialistico » (p. 85). Perché insomma l'alleanza Dc-Pci riesca occorre che il capitale italiano continui a vendere armi alla Rhodesia e al Portogallo, si espanda nel subcontinente brasiliano e in Nordafrica. I redditi che lo sviluppo domanda possono essere prodotti solo dallo « sfruttamento coloniale » (p. 86). Ciò è tuttavia anche possibile con una nuova politica estera che « svincoli l'Italia dalla sua sudditanza verso l'imperialismo americano e le faccia perseguire invece la ricerca di aree privilegiate d'investimento per il capitale italiano » (p. 89). Il dilemma imposto dal sistema occidentale è senza uscite: « o si è imperialisti o si è colonizzati » (p. 88). Se il problema dello « sfruttamento coloniale » esterno non è risolto, allora « il grande capitale italiano sarebbe costretto a considerare la classe operaia metropolitana non in primo luogo come un'alleata

politica del suo progetto imperialistico con la quale dividere in parte i profitti coloniali, ma come una fonte diretta essa stessa di profitti » (p. 90). Ciò condurrebbe non a un'alleanza tra Dc e Pci, ma ad un'« ipotesi di repressione politica che dalla reazione delle masse potrebbe perfino venire indotta ad abbandonare il terreno della legalità democratica » (p. 90). Non vi sono proposte politiche alternative. Nel dilemma, il relatore preferisce la soluzione « imperialista » a quella della autocolonizzazione, il governo Dc-Pci alla svolta autoritaria a destra.

Questa analisi parte da una visione della storia come pura lotta fisica per l'espansione del potere. Tuttavia il Buttiglione conclude affermando che l'unica alternativa è un'« esperienza di liberazione », del tipo di quella offerta dalla Chiesa che è « una delle realtà sostanzialmente alternative al nostro sistema sociale » (p. 94).

Tale giudizio risulta inevidente nel duro quadro politico tracciato dall'autore: come può la « prassi originante della comunità cristiana » (p. 96) emergere al livello dell'analisi critica, se questa è fatta in termini così fortemente influenzati dal marxismo?

Il tema dell'analisi della contraddizione è ripreso nella relazione del Tagliabue ma in un quadro teoretico e in riferimento a un contesto molto più determinato come quello universitario. Nella relazione del Tagliabue, troviamo una definizione di liberazione: « Liberazione è una esperienza che viva pienamente, o che tenda a vivere, l'unità di gesto e di significato » (p. 102). Questi due termini non sono però definiti, né sapremmo individuare il tipo di linguaggio e di tradizione culturale cui essi si riferiscono. Tuttavia, il contesto universitario esemplifica il loro valore quando, criticando il « sapere occidentale moderno » il relatore afferma che « nella trasmissione di questo sapere non viene trasmessa un'esperienza » (p. 103). E' in questa prospettiva che si definisce la nozione di « intellettuale organico » (p. 114): « per intellettuale organico intendiamo chi, all'interno di una situazione, tenta un lavoro di trasmissione del sapere che sempre più si verifichi e si maturi nell'unità con chi (studenti, assistenti, colleghi, tecnici, ecc.) in quella stessa situazione soffre la contraddizione di un sapere mercificato » (p. 114). L'obiettivo è una « scuola comune che rompa la divisione tra luoghi di produzione di sapere e luogo di produzioni di beni » (p. 115). Si vorrebbe saperne qualcosa di più, capire se Comunione e Liberazione segue una proposta pedagogica che può manifestarsi orientata nel medesimo senso della «descolarizzazione» di Ivan Ilich, ma, su questo punto, il testo non va oltre. L'autore conclude con un discorso sul ruolo liberatorio della « memoria »: « le secche della teoria possono essere dissodate e irrigate solo dal lavoro della memoria » (p. 117). L'insegnamento potrà essere « il rapporto, il luogo, dove matura il gusto, per un sapere e una liberazione se sarà un luogo dove si suscita una "memoria" » (p. 116). "Memoria" come "unità di gesto e di significato" fanno parte di un linguaggio "chiuso", come il riferimento a un'esperienza non comunicabile, che è proprio di Comunione e Liberazione: tale tipo di linguaggio compare ogni volta che si deve definire concetti come quelli di "comunità cristiana" o di "liberazione". I relatori usano in tali casi un linguaggio iniziatico, che suppone l'esperienza di appartenenza mutua, di partecipazione al movimento: il linguaggio criptico segna l'esistenza di una certa mistica di gruppo. E' significativo che la proposta più concreta e radicale sia stata

formulata da un non appartenente al gruppo dirigente di Comunione e Liberazione, Giovanni Lilliu.

Questi enuncia con chiarezza il principio « del ritorno dell'istruzione nei luoghi di lavoro » e di vita, o meglio « l'irruzione del lavoro e della vita nei luoghi dell'istruzione » (p. 134). Questa proposta si fonda sulla prospettiva di una società « a base di comunità compatte e organiche, senza divisioni del lavoro, senza consumi e senza cultura alienante di massa, per un modello di società alternativa al capitalismo » (p. 136). Si tratta di fondare « modelli di scuola superiore nei quali la scuola sia occupata da studenti, docenti, ma anche da contadini, pastori e operai » (p. 137). Ciò può essere attuato in condizioni determinatissime come la Sardegna in cui « c'è ancora spazio al contendere fra le due culture, per lo spirito di frontiera della cultura locale verso la cultura capitalistica » (p. 137). Questa proposta può essere discussa, ma è fuori dal criptolinguaggio.

Le relazioni hanno indicato la fisionomia di Comunione e Liberazione sul piano culturale e politico. Esse ci hanno ravvivato il ricordo di una rivista cattolica dei primi anni '50 Terza generazione, *di cui si parla in questo stesso numero di* Renovatio, *e che ebbe, in circostanze storiche diverse, problemi affini a quelli di Comunione e Liberazione. La difficoltà del passaggio dal « nuovo » all'« esistente », la mediazione non violenta tra di essi, era un problema di* Terza generazione *come lo è di Comunione e Liberazione. Tuttavia il discorso di Comunione e Liberazione manifesta uno scollamento tra il discorso globale e quello settoriale che* Terza generazione *non ebbe, almeno in quella forma. Infatti: come mediare il discorso sulla società di Buttiglione e i discorsi sulla scuola di Tagliabue e Lilliu? Che senso e che possibilità ha una esperienza di liberazione nella società politica delineata in quella analisi? Qual è il punto di « crisi » del sistema che lascerebbe aperto, in condizioni diverse dalla mera marginalità assistenziale, le prospettive di rinnovamento a partire dalla scuola? Resta il fatto che Comunione e Liberazione evita il conformismo del « dissenso », affronta i problemi non nel modo protestatario e clericale dei vari fogli secolarizzati, ma in modo diretto e originario, entrando in modo paritario in dialogo aperto ma non iterativo con i temi della cultura contemporanea. Sono sensibili i temi della contestazione del '68, la lettura maoista del marxismo, qualche influsso della sociologia dialettica: tutto è però subordinato alla ricerca della propria autonomia e personalità storica.*

Torniamo al primo punto delle conclusioni: « CL è un'esperienza di comunità cristiana ». Comunione e Liberazione reagisce contro la censura della « specificità del fatto cristiano nella sfera socio-politica » (p. 16), è detto nella relazione Bonicelli.

Il desiderio cristiano di cieli nuovi e nuova terra « è l'alternativa più radicale al potere ed alla violenza ed è perciò fatto politico » (p. 19); « la comunità cristiana assume su di sé tutta la carne della storia, che è quanto dire tutto ciò che è tentativo umano di salvezza, ideologia, lavoro culturale, scienza, utilizzandone i contenuti nella misura in cui contribuiscono ad una conoscenza vera » (p. 20). « Costruire la comunità cristiana è liberare l'uomo » (p. 21). La liberazione storica ha come forza movente e come paradigma la comunità ecclesiale: « il Sacramento è l'introduzione ad una realtà, ad una società già liberata. Si pensi alla fraternità generata dalla Eucarestia, alla potenza di riconciliazione presente nella Penitenza... In-

torno a questo nucleo centrale di esperienza si è organizzato il lavoro culturale e politico di Comunione e Liberazione » (p. 28). La comunità cristiana è dunque soggetto che opera la liberazione anche a livello politico, perché è la forza, il paradigma della liberazione. (Le formule del Bonicelli non coincidono però con il linguaggio del Buttiglione che usa « politica » come sinonimo di potere e di sfruttamento (p. 74). Ciò mostra la non compiuta unificazione del linguaggio, almeno a questo livello).

Comunione e Liberazione nasce come protesta contro la censura dalla cultura borghese al fatto cristiano: ed è visibile la sua esigenza di ricomporre l'unità della figura cristiana sul piano storico. La critica della censura al fatto cristiano è rivolta anche alle autoposizioni dei cristiani sul piano politico, al moderatismo maritainiano e al progressismo cristiano. Rimane così vigorosamente affermata la politicità della Chiesa: « Il soggetto Chiesa, come esperienza in atto della liberazione operata da Dio, è già per sé stesso politicamente rilevante. E' puro effetto di una censura indebita, supinamente accettata, il pensare che la povertà, il perdono, la gratuità, la verginità, la misericordia e tutti gli altri atteggiamenti evangelici non facciano parte della politica » (p. 55). Già, ma in che modo e a che titolo? come si può dimenticare il volto reale della lotta per il potere e l'estraneità ad essa delle virtù ricordate.

Che il rapporto sia complesso appare chiaro da quanto lo stesso Scribano afferma a pagina 64: « Ogni strategia e piattaforma politica... di fatto costituisce un orizzonte proprio, mai identificabile a quello cristiano... Una partecipazione del cristiano dentro questi orizzonti va compiuta nella coscienza di una cattività babilonica ».

Non vi è qui il rischio di una sorta di doppia verità, il pericolo di una doppia coscienza, il terribile gioco del male minore, che può giustificare tutto?

Anche per lo Scribano « la presenza politica (di Comunione e Liberazione) deve proporre quell'unità di gesto e di significato che fa sorgere dal reale effettive esperienze alternative e innovatrici » (p. 68). Torniamo dunque a questo sottile doppio senso della parola politica, che indica la dura realtà del potere quando si parla delle forze estranee, ma si carica di un significato positivo quando è riferita alla « comunità cristiana » e a Comunione e Liberazione.

L'« esperienza di liberazione » è proponibile, fuori degli schemi dell'extra-parlamentarismo, « ovunque, nelle forze politiche tradizionali e fuori di esse » (p. 68). Comunione e Liberazione può così agire ovunque, evitando ogni predeterminazione di orizzonte compiuto in nome di motivazioni culturali o spirituali. Le formule rischiano così di divenire tutte strumentali, cangianti secondo il contesto. Comunione e Liberazione si pone come comunità cristiana matura, veicolante immediatamente un'esperienza di pienezza. Al tempo stesso si inserisce, senza limitazioni di principio, nella lotta politica, compie analisi spregiudicate, e si definisce come adatta a portare, nei partiti, nonostante le sue definizioni « tragiche » della ragion politica « l'unità di gesto e di significato ». Non indica questo una mistica di gruppo, una convinzione che il gruppo risolve in se stesso le differenze spirituali e le contraddizioni storiche, non razionalmente, ma con il suo semplice porsi?

Le formule teologiche della relazione Scribano sono troppo rapide per-

ché si possano approfondire. Esse tuttavia talvolta sembrano evacuare la theologia crucis *nella* theologia gloriae. *Sembra che il cristiano possa essere in quanto tale un egemone politico: « dall'esperienza della liberazione già in atto il cristiano trae un modo per collocarsi creativamente nelle contraddizioni svuotate del loro potere demoniaco, perché esiste ormai un solo Signore vittorioso della morte. Non bisogna aver paura nel proclamare questo principio come il principio dell'impegno politico del cristiano, contro le potenze e i sapienti di questo mondo » (p. 54). Il carattere crocifisso e pellegrinale della vita cristiana, la « contraddizione » tra tempo ed* eschaton, *che essa porta con sé, sembra qui soppressa in una inclusione semplice del cristiano nella resurrezione di Cristo. Non sappiamo se la simpatia culturale degli ambienti di Comunione e Liberazione per la teologia orientale abbia qualche parte in questa sottolineatura e nelle conseguenze che ne derivano.*

Comunione e Liberazione, come appare in questo convegno, è uno sforzo di sintesi non ancora giunto a maturazione. Di esso si deve francamente riconoscere il merito della aperta rottura con il « dissenso », con la teologia della secolarizzazione, così come la critica del maritainismo e del moderatismo. Si deve riconoscere il carattere creativo e autonomo del movimento. E' però visibile il rischio di divenire un gruppo autosufficiente che si riconosce come assicurato di essere una piena e vivente esperienza di liberazione. Un altro rischio è quello di essere trascinato direttamente nell'azione politica, nonostante il movimento sia stato fondato su motivazioni ecclesiali, che rimarrebbero così strumentalmente usate.

Ciò che si deve augurare è una piena chiarificazione di temi e di linguaggio, l'abbandono delle parole criptiche e allusive. Non è possibile che la ragione venga abbandonata al piano dell'analisi intesa come puro esame del gioco delle forze politiche e sociali in atto, e il piano spirituale si esprima allusivamente, secondo un modulo irrazionalistico. Comunione e Liberazione dovrebbe in primo luogo definire in modo chiaro e univoco i termini che la fondano; « comunione » e « liberazione ».

Quale rapporto vi è per loro tra « comunione », « comunità cristiana » e « Chiesa » nel senso cioè della Chiesa visibile, gerarchica e sacramentale? Come evitare che il termine « comunione » non scada a significare una mistica di gruppo, e non perda il suo significato « ecclesiale »? Ci pare ambigua la risposta dello Scribano alla richiesta della gerarchia « di definire il nostro posto e il nostro statuto » (p. 69). Questa richiesta viene vista come frutto di una «mentalità burocraticistica» perché « il riconoscimento dei carismi nella Chiesa, dentro questa mentalità, si identifica alla delimitazione della sfera di competenza » (p. 70).

Noi non vogliamo dire che questa risposta definisca il movimento come una comunità di carismatici: né vogliamo negare che le richieste di chiarificazione ecclesiale siano spesso formulate in termini burocraticamente maneggevoli. Tuttavia la relazione tra Chiesa e Comunione e Liberazione è un problema oggettivo, iscritto al cuore del movimento: e la risposta a tale richiesta, fornita in primo luogo come chiarificazione di se stessi, potrebbe essere la via per la maturazione e la fecondità di un'esperienza nuova, importante e significativa.

[Gianni Baget-Bozzo]

EX-CRISTIANI PER IL SOCIALISMO — *Se a Bologna, tra il 21 e il 23 settembre, un « reazionario », voglio dire un cattolico all'antica, di quelli un po' codini e un po' goffi, si fosse trovato tra i* cristiani per il socialismo *raccolti nell'autostazione per il loro convegno nazionale, avrebbe alla fine raggiunto la solida certezza di essere tra un gruppo di eretici che si ostinano, chissà perché, a dichiarare la loro fedeltà all' istituzione ecclesiale cattolica, nonostante il loro « dissenso ».*

Quel reazionario mostrerebbe, come del resto è suo costume, di non aver colto il nocciolo della faccenda e di aver vista corta. I cristiani per il socialismo non sono eretici che pretendano d'essere ortodossi. Anzitutto, non hanno alcuna remora moralistico-teologica nell'opporsi alla Chiesa istituzionale portatrice d'un cristianesimo che, secondo loro, deve essere combattuto sino in fondo. In secondo luogo, una etichetta di « eresia » contrapposta all'« ortodossia » scivolerebbe su di loro come l'acqua su un tetto: il tempo delle barriere dogmatiche o disciplinari è per loro tramontato per sempre. Quel reazionario mostrerebbe di non aver capito che la verità è più scoraggiante: i cristiani per il socialismo *sono un gruppo di apostati che si ostinano a ritenersi eretici.*

Mi rendo conto che questa affermazione è urtante: sembra drastica, gretta, polemica, meschina. Eppure è fatta con buone intenzioni: perché, secondo l'analisi che mi accingo a svolgere, il riconoscimento del carattere non cristiano *del movimento è liberatorio non solo per la Chiesa, ma anche, e forse soprattutto, per la stessa « sinistra cristiana » che sinora resta impigliata in un linguaggio ambiguo, in un verbalismo pretestuoso, ed esaurisce tutta la sua vitalità nello sforzo di stabilire fragili collegamenti, insipide compatibilità tra marxismo e cristianesimo.*

A Bologna erano confluite oltre millecinquecento, forse duemila persone, sorprendendo col loro numero gli stessi organizzatori. Alcuni commentatori ne hanno concluso che era errata la diagnosi, spesso avanzata, di una crisi del « dissenso » cattolico. « I promotori di questi stati generali del cristianesimo socialista (dice ad esempio G. Zizola) si aspettavano i soliti quattro gatti, ciò che è rimasto della crisi del gruppuscolarismo cattolico, dello sfacelo della contestazione ecclesiale (...). Si sono trovati invece di fronte a duemila persone, affluite spontaneamente a Bologna ».

Questa è la verità, non v'è dubbio; però è solo una faccia della verità. L'altra faccia è che il convegno non aveva nulla da spartire con il vecchio « dissenso » cattolico. Alla ripresa numerica dei partecipanti corrispondeva una vistosa trasformazione qualitativa, tale da far pensare non al proseguimento del vecchio fenomeno, ma alla nascita di uno nuovo. Ad esempio, il rapporto con il marxismo ha improvvisamente perduto, a Bologna, ogni cautela critica, ha abbandonato ogni distinzione. Che il marxismo sia la

lettura scientifica, rigorosa, conclusiva, della storia e della società, non può ormai, secondo i cristiani per il socialismo, *neppur essere sfiorato dalla discussione; e mettere in dubbio che la dittatura del proletariato sia una fase necessaria per il « mondo nuovo » socialista, per loro, sarebbe solo segno di ipocrisia. Le critiche più crude sono rivolte invece al « cristianesimo dominante ».*

Contro la Chiesa ufficiale, contro la teologia e, con qualche ghirigoro giustificativo, contro la sacra Scrittura, è lecito per loro muovere accuse in piena libertà. I diversi oratori non si sono stancati di ripetere che nella Chiesa allignano le alienazioni, che la Chiesa è alleata delle classi dominanti, che urge combatterla dal di dentro, che la teologia cattolica è legata all'ideologia, che la confessione di fede « Cristo è il Signore » riflette un universo di valori borghese, che sul dogma della Trinità e sugli altri si può passar sopra senza danno, che il soprannaturale è un' invenzione del padronato, che la rassegnazione, la mansuetudine, l'obbedienza son vizi e non virtù. E così via.

Ma che cosa nasconde, finalmente, la formula cristiani per il socialismo ?

Molti degli intervenuti ne contestavano la legittimità, dicendo che in essa era presente una bipolarità inaccettabile. Anche preso atto di ciò, rimane da chiederci quale tipo di relazione tra marxismo e cristianesimo vi sia lasciata implicita. Ebbene, alla fine ho dovuto riconoscere che tutte *le soluzioni* possibili *erano ad una ad una scartate. Forse con quella formula si vuol dire che i cristiani ravvisano l'esigenza di un dialogo con i marxisti? No! anzitutto, la stagione del dialogo è ormai conclusa; in secondo luogo i cristiani che si impegnano nel dialogo lo fanno per una prospettiva religiosa o pastorale che avvilisce il punto di vista politico, e così non sono generalmente rivoluzionari, ossia sono l'esatto opposto della « sinistra di Cristo » (1). O forse si vuol dire che i cristiani debbono aderire alle scelte socialiste per ragioni connesse alla morale cristiana? No! questo contraddirebbe l'autonomia delle scelte politiche e farebbe ripiombare in un sacralismo superato. O forse si vuol dire che i cristiani debbono fare propri i valori socialisti, inserendoli nella loro più ampia immagine del mondo? No! questa sarebbe la tentazione più orribile, farebbe precipitare nell'integrismo. O forse, finalmente, si vuol dire che i cristiani debbono riconoscere la scelta socialista come pienamente compatibile con le loro esigenze di fede, quando si estraggano dal marxismo le acquisizioni « scientifiche » e le indicazioni sociali e politiche, lasciando cadere il costrutto materialistico? No! neppur questo può andare; infatti, da un lato, la possibilità per un cristiano di assumere il marxismo « è un preliminare che per i cristiani rivoluzionari e scontato » (2), dall'altro, non è lecito limitare l'orizzonte al campo economico e politico, poiché la critica delle culture e della religione è componente essenziale e integrante del marxismo (3).*

---

(1) G. Girardi: I cristiani di oggi di fronte al marxismo *(materiale di studio a uso dei partecipanti al convegno) p. 3.*

(2) Ibidem, p. 2.

(3) Ibidem, p. 10.

Ma allora, che cosa vogliono i cristiani per il socialismo? *Non rimane che una soluzione paradossale, assurda, per un cristiano abituato a una certa gerarchia di valori. I cristiani di sinistra accettano del tutto, senza riserve, sino in fondo, il socialismo e, solo a questo punto, « credono di dover riesaminare il loro cristianesimo a partire dal materialismo storico » (4). La situazione è dunque rovesciata rispetto al passato; i socialisti cristiani non estraggono dal marxismo quel che è compatibile con la loro fede; all'opposto, ritagliano dalla loro fede quei brandelli che sono compatibili col loro marxismo. Dice Giulio Girardi: « Non si tratta più [per i cristiani rivoluzionari] di interrogarsi sulla legittimità di assumere un impegno di ispirazione marxista, ma, assunto questo impegno, di far fronte ai nuovi problemi che esso solleva sul piano della fede » (5). E non si tratta di problemi marginali o separati dai contenuti più venerabili della fede. Una volta assunto il marxismo come teoria della rivoluzione, il cristiano deve andare in questa direzione sino in fondo. « Vogliamo dire: fino al fondo delle esigenze rivoluzionarie; fino al fondo delle implicazioni filosofiche, religiose, della teoria della rivoluzione » (6). Infatti, il progetto liberatore che nel marxismo si invera « diventa criterio di interpretazione del messaggio cristiano » (7). « Assumere il materialismo storico vuol dunque dire per il cristiano esercitare una critica al cristianesimo, nella misura in cui è stato ed è solidale con le classi dominanti e con le loro ideologie » (8).*

Che cosa rimane del cristianesimo visto attraverso questo nuovo « prisma ermeneutico » (come lo chiama il Girardi nel suo ultimo libro pubblicato dalla Cittadella)? Lo vedremo nel seguito; ci sia consentito, però, anticipare qui subito la tesi centrale che ha sostenuto, in modo nascosto, i vari discorsi dei cristiani socialisti e ne ha rappresentato il vero ultimo sbocco. La tesi si esprime così: quel che veramente conta è la liberazione politica, sociale, economica, e il marxismo è l'unico modo per conseguirla. Ma per raggiungere questo scopo occorre vincere anzitutto le alienazioni religiose, occorre liberare i lavoratori cattolici dall'oppio religioso che li addormenta, e unirli alle altre masse lavoratrici che operano nei partiti della sinistra. Quindi è necessaria una lotta senza quartiere contro la Chiesa ufficiale e contro il cristianesimo dominante. La via più semplice sarebbe certo quella di abbandonare l'etichetta cristiana e condurre una guerra a viso aperto. Tuttavia questo non è necessario e soprattutto non è conveniente. Non è necessario perché il vessillo di Gesù Cristo può essere utilizzato anche in un programma antireligioso. Non fu Cristo colui che combatté contro la religione del suo tempo, non fu colui che distrusse il giudaismo? (9). Dunque Cristo può essere l'emblema della lotta contro la

---

(4) Ibidem, p. 2.

(5) Ibidem, p. 5.

(6) Ibidem, p. 11.

(7) Ibidem, p. 12.

(8) Ibidem, p. 13.

(9) Ibidem, p. 13: « Se il marxismo offre al cristiano gli strumenti scientifici di analisi critica, questa è anche, per il cristiano, una espressione di fedeltà alle esigenze della fede: si inserisce nella tradizione profetica del giudaismo; si ricollega soprattutto alla critica della religione dominante che il Cristo stesso ha posto al centro della sua predicazione e che gli ha meritato la persecuzione, la condanna e la morte ».

Chiesa (10). Cristo ne fu ai suoi tempi autore e vittima, poiché « la morte di Cristo non è stata provocata genericamente dai peccati degli uomini. E' stata voluta e organizzata dalle autorità religiose, dai tutori della legge e dell'ortodossia » (11). Non è poi conveniente, poiché solo restando nella Chiesa la lotta può essere efficace e diventa possibile promuovere il « dialogo a livello di base con la massa dei cristiani delle classi popolari tuttora frenate nelle loro lotte dalla ideologia cristiana » (12).

Questo è tutto, purtroppo. Il nome di Cristo diventa il distintivo di chi lotta contro la Chiesa, diventa soprattutto una specie di cavallo di Troia col quale è facile penetrare nell'istituzione cattolica e distruggerla dall'interno.

Sono certo che il lettore, di fronte ad una tesi così disadorna, così netta, si rifugerà in una confortevole incredulità. E' impossibile, penserà, che i cattolici presenti a Bologna, alcuni dei quali sono teologi autorevoli e potenti nella Chiesa, abbiano lasciato passare una simile mutilazione, o meglio un simile pervertimento, del messaggio cristiano. Sono certo anche che molti tra i partecipanti, i più distratti e i più ingenui, non hanno avvertito consapevolmente che quello era il termine obbligatorio del discorso.

Una simile tesi deve essere dunque documentata con testimonianze sicure; per questo non mi riferirò agli interventi che si sono susseguiti nel convegno, credo infatti che non si debba dar troppo peso alle posizioni prese anche dai personaggi più illustri, i quali, del resto, non sono riusciti a celare una certa stanchezza. Balducci si è nuovamente esibito col suo pezzo di repertorio sulla globalità di tutte le liberazioni che si ottiene lottando non tanto contro i vescovi quanto piuttosto contro le sacralizzazioni delle alienazioni umane. Alberigo se l'è presa ancora una volta col « demoniaco » che secondo lui sta inquinando la Chiesa istituzionale. Gabaglio e Gherardi hanno fatto la parte che tutti si aspettavano che facessero. Ogni mossa era prevedibile, come per i personaggi del teatro dell'arte.

E' invece importante seguire un po' più da vicino l'itinerario di Giulio Girardi, animatore, artefice, prodotto del movimento. Nell'evoluzione di Girardi vi è la traccia del dissolvimento della sinistra cattolica, della sua trasformazione, cioè, da fermento intra-ecclesiale ricco di intenzioni e di attese, a una mal dissimulata apostasia. Il cammino di Girardi, comune a quello di tanti cattolici, potrebbe forse essere descritto come una sorta di anti-conversione che trova addirittura il suo anti-san Paolo in Lucio Lombardo Radice, questo nobile marxista che si è scelto il campo di anti-evangelizzazione più difficile: non nella classe operaia (un « popolo eletto » che ha modeste esigenze culturali), ma nel mondo cattolico (l'analogo dei raffinati gentili cui si rivolgeva appunto san Paolo).

Il padre Giulio Girardi era noto a tutti per il suo primo libro, per la sua forza persuasiva e per la sua chiarezza, ben sostenuta dal senso critico. Marxismo e Cristianesimo *(13) era stato un contributo costruttivo al con-*

---

(10) G. Girardi: Cristianesimo liberazione umana lotta di classe, *Assisi (1972), p. 92.*

(11) G. Girardi: La nuova scelta fondamentale dei cristiani *(relazione generale del convegno), p. 14.*

(12) Ibidem, pp. 19-20.

(13) Edito dalla Cittadella (1965).

fronto, al dialogo; le attese comuni e le attese contrastanti dei cristiani e dei marxisti erano discusse con intenti di sincera ricerca. Tutto ciò è misteriosamente scomparso nell'ultimo Girardi. Lo spirito critico di prima, ora precipita in un sonno profondo ogniqualvolta sia in questione qualche tesi classica del marxismo ufficiale.

Mentre in Marxismo e Cristianesimo *Girardi affermava l'esigenza di un dialogo che non si risolvesse in una abdicazione (14), oggi egli si lascia il dialogo alle spalle, come un atteggiamento in fondo reazionario che non partecipa della grande svolta dei cristiani rivoluzionari (15). Mentre allora egli tendeva a identificare l'oggetto delle critiche marxiane alla religione nella formulazione luterana e nella letteratura anglicano-liberale (16), oggi egli, nel nome di Marx, rivolge solo alla morale e alla teologia cattoliche le accuse più amare e spesso più ingiuste (17). Mentre allora egli vedeva nel cristianesimo « una religione, ossia un rapporto tra l'uomo e Dio in cui l'uomo riconosce senza riserve il primato di Dio » (18); ovvero ricordava che le prospettive terrestri non possono essere mai sufficienti a colmare le attese dell'uomo (19) e che « nella misura in cui l'ideale comunitario (...) dovesse supplire* [la vita eterna] *dei singoli, diverrebbe una consolazione illusoria (...) un'alienazione » (20), ora egli condanna duramente il cattolicesimo dominante che ponendosi come « religione dello spirito » e affermando appunto « il primato e l'autonomia dello spirito nei confronti della materia » si mostra incompatibile con la lettura materialistica della storia, l'unica veramente « scientifica » (21).*

E ancora: mentre in Marxismo e cristianesimo *egli difendeva la certezza nella vita eterna come « sorgente di generosità ed efficacia che può spingere l'uomo senza rimpianti al sacrificio totale (22), oggi egli respinge la concezione cristiana dominante che attribuisce all'uomo un'anima spirituale e immortale, poiché per lui questa sarebbe un'eredità platonica contraddittoria con le istanze del materialismo (23). Mentre allora egli avanzava serie critiche al materialismo storico negandone la legittimità sul piano psicologico e storico (24), negandone l'efficacia esplicativa (25), denunciandone un'intrinseca incoerenza (26), ora egli assume il materialismo storico come base assolutamente scientifica (27) e su di esso fonda il suo programma*

---

(14) In Marxismo e cristianesimo, [*M. e C.*], *p. 13.*

(15) In I cristiani di oggi ecc., *cit., p. 3.*

(16) In M. e C., p. 39; pp. 78-79.

(17) In Cristianesimo liberazione umana lotta di classe, *cit.*, [*C.L.U.L.C.*], *pp. 146-159; Cfr. anche* La nuova scelta ecc., *cit. p. 7.*

(18) In M. e C., p. 90.

(19) Ibidem, p. 96.

(20) Ibidem, p. 97.

(21) In C.L.U.L.C., p. 152; Cfr. La nuova scelta ecc., *p. 12.*

(22) In M. e C., p. 103.

(23) In I cristiani di oggi ecc., *cit. p. 15.*

(24) In M. e C., p. 120.

(25) Ibidem, p. 121, p. 216.

(26) Ibidem, p. 120.

(27) In I cristiani di oggi ecc., *pp. 9-10.*

di riformulazione del cristianesimo nella luce del « primato del temporale » (28).

Il convegno di Bologna è stato largamente influenzato da questa anticonversione di padre Girardi. Non si può dire però che il convegno abbia contribuito a dar qualche chiarimento sui terribili punti oscuri che il Girardi non è riuscito sinora a rimuovere. Anzi, a Bologna, i punti oscuri non sono neppure venuti fuori, sono stati lasciati riposare tra le pagine di Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe. *Li vogliamo dunque ricordare qui di seguito, lasciando a chi di dovere di gettarvi luce.*

Il primo punto oscuro sta nel mutato atteggiamento di Girardi nei confronti della Scrittura. Sino ad ora, i grandi progressisti del post-concilio ci avevano abituato a tenere ben distinto il messaggio evangelico riportato nei testi sacri, dalle vesti filosofiche che esso aveva preso nel corso dei secoli. E ci avevano tirato a convincerci che il messaggio evangelico si sarebbe riscoperto nella sua purezza, rinnovando il suo rivestimento filosofico-culturale. Ebbene, Girardi si trova invece nella nuova situazione che la riformulazione della fede da lui proposta lo obbliga a mettere anche la stessa Scrittura (il Vangelo, le Epistole, eccetera) dalla parte dei travestimenti, dei cammuffamenti ideologici del suo « vero », nuovo cristianesimo. Egli si limita a osservare il fatto, senza far commenti (29). Ma la faccenda non è di quelle su cui si può passare sopra.

Il secondo punto oscuro sta nel modo con cui Girardi crede di poter conciliare il materialismo storico con quella « autonomia delle superstrutture » che è necessaria perché la religione cristiana non si riduca a un semplice prodotto della base *(dei modi di produzione, della lotta di classe, eccetera). Il ragionamento proposto è questo: una certa autonomia delle superstrutture sarebbe teoricamente compatibile perché il materialismo storico si può accontentare del « grado di necessità delle leggi sociologiche, che si applicano ai grandi numeri e che, in ultima analisi, consistono in una probabilità molto forte » (30). Vi immaginate voi l'autonomia del discorso religioso relegata in quell' angolino massimamente improbabile, come la vincita a una lotteria, lasciato scoperto dalle leggi statistiche?*

Il terzo punto oscuro è il più oscuro di tutti. Alla fine del suo argomentare Girardi pensa di aver risposto al problema di fondo: « quale Chiesa? ». « Alla domanda "quale Chiesa" abbiamo risposto in sintesi: una Chiesa che abbia scelto la libertà » (31). Ma egli non si è reso conto che, al punto in cui era giunto, il problema di fondo non era più quello; si era trasformato nell'altro: « Perché mai una Chiesa? ».

Purtroppo, a questa domanda Girardi, ormai, non può dare alcuna risposta.

---

(28) In La nuova scelta ecc., *p. 16 ss.*

(29) In C.L.U.L.C. pp. 150-151; pp. 153-154.

(30) Ibidem, p. 172.

(31) Ibidem, p. 209.

GIORNALI, GIORNALISTI, MACRO-PADRONI E SINDACALISMO CORPORATIVO — *Da qualche tempo in qua si fa un gran parlare di « libertà di stampa », minacciata dalla concentrazione delle testate. (« Questo risveglio per la libertà — ha scritto Franco Palmieri sul numero di luglio di* Studi cattolici *— presso certi giornali è come il risveglio di un dinosauro in piazza del Popolo: nessuno sa che cosa farne esattamente »).*

Il polverone è grande, ma non tanto per non vedere che la « libertà di stampa » da noi è appannaggio soltanto dei massoni-miliardari contro i monarco-miliardari. Il contendere si restringe al poligono della « libertà », tenuto in ordine da cannoni, automobili, cemento e petrolio, e francamente non sappiamo esprimere una preferenza fra i mercanti di cannoni e i petrolieri.

Attualmente le testate dei quotidiani italiani ammontano complessivamente a meno di 90, controllate, riguardo alle copie diffuse, per un buon 80 per cento dai paladini-magnati della libertà dell'avere di cui si diceva.

Ma da che cosa è concretamente minacciata la libertà di stampa, da dove derivano la sollecitazione alla concentrazione delle testate, la morte dei piccoli giornali e l'impossibilità d'intraprendere nuove e modeste iniziative nel campo sia della stampa quotidiana che di quella settimanale? A mio avviso, gran parte di tutto questo deriva dal corporativismo sindacale dei poligrafici e dei giornalisti. Tutti sanno che dal 1969 ad oggi i costi tipografici sono raddoppiati, triplicati, se non quadruplicati in qualche tipografia. Tutti sanno o dovrebbero sapere che i giornalisti italiani professionisti sono dei privilegiati, pur tenendo conto della precarietà, quanto a stabilità di lavoro, della loro professione. Ad ogni contratto di lavoro i loro stipendi aumentano vertiginosamente, assieme alle indennità e a tutto il resto. Forse non tutti sono a conoscenza che le mensilità annue di un giornalista professionista non sono né tredici né quindici, ma ben di più normalmente. Lo stesso discorso può essere fatto per i poligrafici, con qualche attenuante rispetto ai giornalisti. A tutto ciò si aggiungano gli attuali patti integrativi aziendali che dal punto di vista economico finiscono per privilegiare gli addetti dei grandi padroni, petrolieri, mercanti di cannoni o fabbricatori di automobili che siano.

Ora bisognerebbe disporre di dati precisi per stabilire l'incidenza dei soli costi tipografici e di quelli dei giornalisti professionisti sulla totalità delle spese di bilancio di un giornale, cosa praticamente impossibile in quanto nessuno ha oggi in Italia la convenienza politica e morale di rendere noti elementi siffatti. Credo tuttavia che queste spese da sole superino, per lo meno, il 50-60 per cento del costo complessivo di un quotidiano.

Logicamente si sarebbe indotti a pensare che i primi a sottrarsi a questa logica corporativistica (logica, ricordiamolo, ampiamente materialistica ed edonistica) fossero i giornalisti d'ispirazione cattolica; ed invece si ha la sorpresa di scoprire che gli unici a distanziarsi dal sindacalismo corpora-

tivistico di categoria sono i giornalisti di Lotta continua *e de* Il manifesto, *i quali si sono fissati un certo stipendio se lavorano mezza giornata e un altro stipendio se lavorano la giornata intera, che è grosso modo corrispondente al salario di un operaio comune. Può darsi che questo atteggiamento dei giornalisti dei gruppuscoli di sinistra dipenda piuttosto da ragioni machiavelliche o di facciata che nobili. Tuttavia resta il fatto esemplare, al di là delle reali intenzioni, che esistono delle redazioni che, pur di far vivere il giornale in cui credono, sono disposte a decurtarsi gli stipendi e gli onorari. E ciò non è poco.*

La stessa cosa, al contrario non si può dire, in particolare, per il cosiddetto grande giornale dei cattolici italiani, che grande non è in nessun senso. I suoi giornalisti si comportano nei confronti dell'azienda editoriale, che è in qualche modo la stessa Chiesa italiana, e soprattutto nei confronti degli abbonati e dei lettori con la stessa mentalità corporativistica e di « classe » dei loro confratelli, che cattolici non presumono di essere. Con l'aggravante poi che ogni anno in ciascuna diocesi viene dedicata « Una giornata per il quotidiano cattolico », durante la quale, globalmente, vengono raccolte offerte di fedeli non trascurabili, con l'aggravante che questo quotidiano è uno dei più deficitari d'Italia.

Dunque, riassumendo, i costi tipografici e quelli dei giornalisti professionisti, alimentati sempre più dal corporativismo sindacale, sono veramente proibitivi, in pratica, non solo per le nuove iniziative, ma per i piccoli, i medi e ormai anche per i grossi giornali. Sicché dalla piazza già da diverso tempo hanno cominciato a sparire i piccoli quotidiani, i quali anzi sarebbero scomparsi del tutto se qualche protettore politico non ne avesse assunto l'onere finanziario in contraccambio di ben comprensibili favori, che censurano all'origine ogni autentica libertà dell'informazione e ogni meditato commento.

In questo modo il sindacalismo corporativo, che tenta ovviamente di nobilitarsi agli occhi dell'opinione pubblica con gli slogan collettivistici di rito, è l'alleato primo, se così si può dire, economico-pratico dei grandi padroni della stampa che cercano il più possibile la concentrazione delle testate. Infatti chi potrebbe sostenere un quotidiano con gli attuali costi di gestione, se non un macro-padrone? Come è possibile la vita di un piccolo giornale di opinione, o anche locale, se poligrafici e giornalisti professionisti pretendono tanto?

A questo punto, per evitare di cadere nelle mani del macro-padrone, si cerca l'aiuto dello Stato, senza tuttavia mettere in discussione il proprio status *privilegiato e la propria mentalità corporativistica. Del resto, anche l'aiuto dello Stato finirà, quasi certamente, per risolversi in una copertura partitica e perfino settaria, che favorirà, a seconda delle leggi escogitate, o i grossi giornali esistenti oppure certi giornali di partito. Comunque giornali cari al potere.*

La prima cosa da fare, dunque, se si vuole veramente la libertà di stampa, è di distruggere alle radici il sindacalismo corporativo, quel sindacalismo, cioè, del particulare, *materialista-egoista, che ritiene la propria categoria « migliore e più intelligente » delle altre e quindi più idonea a percepire prebende. Ben vengano poi le agevolazioni dello Stato riguardo al costo della carta, dei telefoni, delle poste.*

Tuttavia il giornalista italiano, che in questi mesi pare in rivolta contro

i macro-padroni, in realtà non vuole produrre un giornale secondo i suoi convincimenti, non vuole infischiarsene del proprietario e delle sue opinioni: vuole riconfermare l'attuale assetto della stampa italiana, l'identica progenitura borghese, a patto che gli si alzi lo stipendio: « Scommetto — ha affermato ancora il Palmieri — che nessun giornalista rinuncerebbe al suo stipendio per incompatibilità di idee col suo direttore ». I dissenzienti se fossero tali dovrebbero mettersi insieme e tentare di fondare un giornale cooperativistico come Le monde, *i cui redattori percepiscono un terzo di quello de* Il corriere della sera. *Ma ciò è dubbio che avvenga in quanto, afferma il Palmieri, che pur scrivendo su* Studi cattolici *è molto vicino al socialismo, « il problema è tra la categoria, non nella proprietà del giornale ».*

Si afferma, poi, correntemente, che il prezzo attuale di un quotidiano è inferiore al suo costo; perciò bisognerebbe aumentarlo. Anche in questo caso, si ragiona senza voler minimamente incrinare il proprio status *di privilegio. Si vuole che il proprio star sempre meglio economicamente venga addossato con automatismo al lettore, all'utente, che, a cominciare dai malati degli ospedali, è il vero sfruttato del nostro tempo, senza che alcuno insorga a difenderlo. Non si lotta mai per diminuire i propri privilegi (il che sarebbe cosa stolta e inaudita, ma pure cristiana), pur sapendo che sono appunto i propri privilegi a intaccare il bene comune e il diritto concreto-personale degli altri. Si pensi, soltanto, per fare un altro esempio ben più grave di quello del corporativismo dei poligrafici e dei giornalisti, al fatto che documentatamente a tutt'oggi, ma saliranno ancora, le spese devolute al personale medico e infermieristico toccano in tutta l'Italia la costante del 70 o più per cento del bilancio complessivo delle amministrazioni ospedaliere.*

Ovviamente, finché non si romperà questa spirale corporativa, che audacemente sa rivestirsi per gli imbecilli di discorsi « rivoluzionari », non ci potranno essere le riforme sul piano economico-finanziario. E' chiaro che a mantenere questo stato di cose non concorre solamente il corporativismo sindacale, ma anche una volontà politica precisa.

E' evidente che altre e profonde sono le cause dell'attuale situazione della stampa italiana, ma si è voluto accennare ad una che, di norma, viene taciuta, benché sia primaria nel costituire l'attuale precarietà nell'informazione.

In Italia abbiamo città come Padova, la più importante del Veneto, ormai vicina al traguardo dei 300 mila abitanti, sede di una gloriosa e grande università che conta all'incirca 50 mila studenti, priva di un suo quotidiano, così come sono, senza un loro giornale quasi tutte le città del Sud e del Centro, che non si chiamino Roma, Firenze, Bari, Napoli, Palermo e Catania. Il Piemonte rischia di restare, come pure la Liguria, con un unico quotidiano del mattino. Le uniche regioni che hanno diversi quotidiani non concentrati nel solo capoluogo sono la Lombardia, l'Emilia, il Trentino-Alto Adige, il Friuli-Venezia Giulia e in parte anche il Veneto e la Sardegna.

Eppure se riandiamo al 1914 o a questo dopoguerra troviamo, specie, al Nord, le città di provincia, quasi sempre dotate di un loro quotidiano, molto spesso di ispirazione cattolica. Il fascismo prima (durante gli anni della sua ascesa), in particolare nel Veneto e in Lombardia, e i costi im-

possibili di questi ultimi anni hanno distrutto quasi tutti i quotidiani cattolici locali.

I macro-padroni, siano « neri » o « democratici, laici e antifascisti », in questo clima forsennato di corporativismo, non possono che stare allegri e guardare con speranza al futuro della loro « libertà di stampa », visto i giornalisti che hanno di fronte. La colpa, bisogna ammetterlo, non dipenderà esclusivamente dagli editori miliardari, se l'informazione si ridurrà ad una branca di sostegno dei loro affari ed interessi. « Il giornalista italiano — cito sempre Franco Palmieri — non è un segugio, ma un cocker. *Alle piste fangose preferisce la poltrona delle "care bambine", come Gadda chiamava le signore cariatidi del salotto Bellonci. I giornali perciò possiedono tutti le stesse informazioni provenienti dalla stessa fonte che, come la fatina di Pinocchio, distribuisce le caramelle ai più buoni a sua discrezione ».*

C'è infine il problema della pubblicità che è il padrone occulto dei quotidiani e anche dei settimanali; senza di essa nessuno può campare visto ciò che abbiamo cercato di spiegare. Resta comunque sintomatico e significativo il fatto di voler poggiare « la libertà di stampa » sulla pubblicità, come hanno sostenuto e sostengono i grandi giornali. Ma la pubblicità, se accolta oltre un certo limite, diviene censura o condizionamento. Nessun giornale, infatti, potrebbe attaccare (e ciò accade oggi puntualmente) i centri produttivi da cui riceve la pubblicità, quando questa venga ad essere la vita o la morte della cosiddetta « libertà di stampa ». Illudersi (ma è illusione?), come fanno i giornali che si autodefiniscono « indipendenti » per consuetudine ormai ereditaria e secolare, che la libertà di stampa debba poggiare quasi essenzialmente su un fatto eminentemente economico quale la pubblicità è un altro modo di mistificare il problema dell'informazione in Italia.

[Ferruccio Mazzariol]

TEOLOGIA POLITICA « MODERATA » E « PROGRESSISTA » — *L'antico tema delle relazioni tra Chiesa e Stato riceve oggi un'attenzione nuova: e l'attenzione nuova è espressa da un nuovo linguaggio, che pone l'impegno politico come una dimensione essenziale dell'impegno ecclesiale.*

Ci sono due modi di parlare di questo impegno politico della Chiesa, due modi che, con una analogia al linguaggio propriamente politico, potremmo chiamare « moderato » e « progressista ». Prendiamo come paradigmi delle due posizioni due articoli, di sacerdoti che possono essere considerati esponenti autorevoli e significativi delle due posizioni: l'articolo su « Evangelizzazione e impegno politico » pubblicato dal nuovo direttore de La Civiltà Cattolica, *B. Sorge, sul fascicolo del 6 ottobre e*

l'articolo di E. Balducci su « Unità e pluralismo nelle scelte dei credenti », pubblicato nel numero 151 di Testimonianze.

Poniamo a confronto le definizioni delle rispettive posizioni: « Il termine e il concetto di "politica" si rifanno al termine e al concetto di "polis" (città). Essi indicano l'attività di chi esercita o di chi partecipa una funzione direttiva della comunità, o anche l'attività di chi concorre, in qualsiasi modo, alla vita collettiva. In altre parole: impegno politico è la presenza responsabile del cittadino, dell'uomo alla costruzione della storia ». Accanto a questa politica « come dimensione socio-culturale dell'uomo » esiste una « politica come prassi, come scelta responsabile degli strumenti tecnici operativi » (La Civiltà cattolica, *p. 16).*

La impostazione di Balducci è un'altra: « Le istituzioni sono state messe allo scoperto e si rivelano per quello che sono: sovrastrutture alla mercé di altre forze che coinvolgono radicalmente il destino comune dell'uomo. Ormai il problema politico ... è uno solo: se l'uomo dovrà essere soltanto l'oggetto di meccanismi anonimi, di natura propriamente economica, o se l'uomo sarà davvero artefice della città ... E siccome nell'attuale condizione storica, la dialettica tra schiavitù e libertà è sprigionata e governata da rapporti sociali costruiti dalla organizzazione produttiva resa possibile dalla scienza, la scelta politica che assuma la libertà come suo vero fine non potrà determinarsi, che a partire da un'analisi scientifica di quella dialettica. Ogni altra analisi è impropria » (p. 16).

Sottolineiamo la prima evidente differenza che queste definizioni o qualificazioni della politica pongono innanzi. Nel caso del Sorge, la possibilità per il « cittadino » di essere « responsabile » della « costruzione della storia » è già data: per Balducci, essa è ancora da conquistarsi.

E' evidente la presenza dell'analisi marxista in Balducci, del neotomismo in Sorge. Nell'articolo di padre Sorge vi è, come sfondo della definizione formale, il concetto di una natura umana analizzabile teoricamente e definibile in proposizioni aventi validità immediata: in Balducci, vi è invece l'idea di storia come luogo di alienazione della natura nella società, e la convinzione del valore liberatore dell'analisi razionale che individua le forze immanenti del progresso storico.

Le due diverse posizioni culturali comandano due diverse valutazioni della posizione ecclesiale: « Il Popolo di Dio — al pari di ogni altro gruppo umano — non può non svolgere una sua funzione politica sul piano sociale, culturale dei valori. E' un « impegno politico » che si accompagna necessariamente agli atti con cui la Chiesa adempie la sua opera di evangelizzazione », pur restando vero che « la Chiesa in quanto tale, essendo segno efficace della salvezza trascendente e totale dell'uomo, non è dotata di particolare competenza in ciò che riguarda l'opera ulteriore di mediazione dei valori in termini di prassi politica » (p. 19). Tutto sembra svolgersi nel migliore dei modi possibili, in cui l'unica cosa che è mediata sono i « valori ». Ma la Chiesa interviene anche nella prassi politica « predicando l'amore cristiano dal pulpito e con la vita, si contribuisce a cambiare il mondo in modo più efficace che con un trattato internazionale! ». Ciò è vero, ma non è più una proposizione tanto tranquilla, come le precedenti, perché essa non è facilmente « verificabile »: e perché poi va al cuore del mistero cristiano, della potenza e della dolcezza di Dio.

La Chiesa inoltre si assicura interventi diversi da quello della predica-

zione dell'« amore cristiano »: « si può anche dare il caso, straordinario ed eccezionale, in cui la Chiesa in quanto tale sia tenuta ad intervenire direttamente in campo politico, con funzioni di supplenza » (p. 21). Così in realtà è nata in Italia l'egemonia del Partito democristiano, che non si è poi rivelata una forma, sia pure allogena, della « predicazione dell'amore cristiano ».

La « prassi » politica tocca ai laici; è un'affermazione scontata. Ma essi allora agiscono ecclesialmente oppure privatamente? Il problema si pone per il modo stesso con cui il padre Sorge enuncia il principio: « in via ordinaria, la Chiesa non ha competenza diretta nella prassi politica. Questo è invece il campo specifico in cui sono chiamati a operare i laici, individualmente o in gruppo » (p. 24). « Chiesa » e « laici » appaiono qui distinti: Chiesa torna ad essere sinonimo di gerarchia, nonostante il discorso conciliare sul « popolo di Dio ». Ma i problemi nascono egualmente: qual è il contenuto dottrinale e pratico che corrisponde ad espressioni come quella che attribuisce ai laici di « mediare responsabilmente e di propria iniziativa i valori cristiani in scelte tecniche strumentali coerenti ed efficaci »? Diamo un esempio: chi ha compiuto tale mediazione in Cile: il generale Pinochet, l'ex presidente Frei, o il presidente Allende e l'estrema sinistra cristiana? Oppure nessuno? E allora dove sono i laici cristiani in Cile? il padre Sorge afferma che si possono dare « molte vie diverse di presenza dei cristiani nella prassi politica » (p. 24). Dove sono però i criteri per valutarle in concreto? Dov'è il punto di riferimento di un pluralismo che consente di poterlo apprezzare come tale e non come « indifferentismo »? Quale criterio ci offre lo « stile cristiano » definito semplicemente un agire conforme « ai valori evangelici e all'insegnamento della Chiesa »? (pagina 24). Domandiamo allora come si riconosce questo « stile cristiano »: e se esista una situazione politica in cui si possano indicare degli operatori che agiscono con « stile cristiano » e perché. Dato il tranquillo ottimismo del padre Sorge, dire che il « politico cristiano » o non esiste o non è riconoscibile, è come firmare la propria autoconfutazione.

L'articolo del padre Sorge mostra che il modernismo maritainiano è or mai non più sostenibile: a meno che non si voglia ricorrere a quell'ambito devozionale, che conduce tanti fedeli cattolici ad ascoltare piamente un sermone privo di riferimenti comprensibili e vivibili. Se la Chiesa ha un impegno politico come proprio compito (sia pure con la distinzione tra « mediazione dei valori » e « prassi politica »), allora la Chiesa ha fatto semplicemente fallimento.

E' il corno del dilemma scelto dal padre Balducci: la Chiesa deve morire. « L'analisi di classe come criterio di intelligenza di tutti gli aspetti della realtà sociale porta con sé fatalmente la scoperta e la denuncia di tutti i camuffamenti ideologici con cui il conflitto di classe si nasconde, primo fra tutti quello religioso, ispirato alla falsa teologia dell'amore. Questo vuol dire che l'analisi di classe conduce a prendere una posizione dialettica anche nei confronti del mondo religioso cui si appartiene e che di fatto ha svolto un servizio di tutela degli interessi della classe dominante » (p. 18). La chiesa istituzionale è così condannata: essa non esprime più l'identità cristiana, essa è espressa solo, a titolo personale, da quei suoi membri che fanno la scelta di classe: solo essi partecipano ad un'esperienza di libera-

zione perché « solo la coscienza maturata nella diretta esperienza dello sfruttamento porta con sé l'immagine universale dell'uomo, anche se rimane inespressa, affidata alle chiarificazioni progressive della prassi liberatrice. E' naturale che la percezione di questa universalità concreta, tanto più accessibile agli umili e agli emarginati, umilia e smaschera, per contrasto, l'universalismo menzognero e sterile che contrassegna gran parte della predicazione cristiana » (p. 19).

La comunità salvifica non è dunque la Chiesa, ma quella di coloro che usano « l'analisi di classe come criterio di intelligenza della realtà sociale ». Essi esprimono « l'immagine universale dell'uomo ». La Chiesa in questa visione diviene peggio che dannosa: diviene inutile. Essa può esistere al livello delle convinzioni soggettive dei singoli, che possono credere anche che Gesù di Nazareth è risorto: ma ciò non ha più alcun significato storico e sociale, non è più un messaggio di liberazione valido in sé stesso e di per sé stesso. La capacità di persuasione e la qualità retorica della parola del padre Balducci è grande, ma alla fine non può, con quelle premesse, rendere vivente una identità cristiana morta da secoli: una identità cristiana, che si è svolta in realtà come identità anticristica, se « la chiesa in difformità da Gesù che vinse le tentazioni nel deserto — il pane, il miracolo, il potere — ha accettato di far parte del sistema della necessità » (Testimonianze, *n. 154 p. 245).*

Criticando l'espressione del documento « per una pratica cristiana della politica » votato dai vescovi francesi a Lourdes, il padre Bruckberger, nella sua vigorosa e fremente « Lettre Ouverte à Jesus-Christ » (Parigi 1973) ha scritto: « Il cristianesimo primitivo che fu accomodante con le autorità politiche, al punto che era raccomandato ai cristiani di sottomettersi alle autorità civili, che erano allora in buona parte dei tiranni odiosi, ed era sconsigliato agli schiavi di ribellarsi, questo stesso cristianesimo non ha mai ammesso che Cesare o ogni altra realtà politica si situi (sono parole del documento dell'episcopato francese) « al livello dei fini ultimi o essenziali dell'uomo ». I primi cristiani sapevano bene che ciò voleva dire adorare o divinizzare Cesare. Troppo sangue è stato versato a fiotti, con una folle prodigalità, per contestare alla politica il rango di fine ultimo dell'uomo » (p. 142).

Noi non vogliamo contestare il ruolo dell'analisi marxista nello svolgimento del nostro mondo, nemmeno il suo carattere inevitabile, di frutto necessario della società borghese: e quindi nemmeno il fatto che la sua densità storica corrisponde a un problema reale dell'uomo. Ma ciò che ci pare assurdo è attribuire all'analisi marxista una tale potenza liberatrice, oggi che essa ha prodotto tutti i suoi frutti. Solo la fede ci può far vivere il mistero dello spirito vivente nella Chiesa cattolica, nonostante le sue debolezze ed umiliazioni: ma basta il senso storico a farci capire che il vero gesto della libertà politica apparve non in Pericle o in Socrate o in Marx o in Lenin ma quando Gesù distinse e separò il regno e il tempo di Cesare dal regno e dal tempo di Dio. Questo gesto contrasta ancora il rinascere della teologia politica pagana nello spazio cristiano.

[Gianni Baget-Bozzo]

LE DUE « NARRATIVE » VENETE — *All'indomani del Congresso di Vienna, il veneziano monsignor Giuseppe Maria Peruzzi, già vescovo di Caorle e di Chioggia, veniva designato (1818) alla sede vescovile di Vicenza, da alcuni anni vacante. La sua età era ormai assai avanzata (era nato infatti nel 1746), tuttavia, subito dopo il suo ingresso in diocesi, diede inizio alla visita pastorale che si svolgerà, fino al compimento, fra il 1819 e il 1825.*

Don Ermenegildo Reato giovane studioso del movimento cattolico vicentino e delle vicende della Chiesa vicentina dal trattato di Campoformio alla prima guerra mondiale, ha curato la regestazione dei documenti della visita pastorale del vescovo Peruzzi, assieme a monsignor Giovanni Mantese, noto storico della Chiesa vicentina in tutto il corso della sua storia. (cfr. La visita pastorale di Giuseppe Maria Peruzzi *nella diocesi di Vicenza, 1819-1825, a cura di Giovanni Mantese ed Ermenegildo Reato, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1972, pp. CIX-650).*

La visita pastorale di monsignor Peruzzi, in virtù dei documenti che la attestano, assume un'importanza fondamentale nel delineare il volto civile, sociale e religioso di una diocesi e di una provincia, sulla quale spesso corrono informazioni corrive e tendenziose, manipolate dal laicismo borghese.

L'idea di una Vicenza morbida *e come* impedita, *soltanto per parafrasare due aggettivi sostantivi cari ad un romanziere cattolico-liberale quale Gino Nogara, è stata prefabbricata da una narrativa tipicamente borghese, moderatamente illuministica, soavemente adagiata ai cocktail-parties di una nobiltà dal tratto gentile, ma chiusa e fondamentalmente attaccata ai propri ozi e ai propri meschini interessi. L'idea, cioè, che il Veneto sia quello che tutti ritengono sia, vale a dire bigotto, retrivo, che ha nel cattolicesimo il suo elemento di maggior riduzione, si deve ad una narrativa che non rappresenta, o almeno non rappresentava fino a ieri, né obiettivamente, né degnamente la vita e la religiosità del popolo veneto.*

Codesta narrativa, che muove dal Fogazzaro grosso modo, implicata in esoterici sogni intimisti e modernisti, possiede un'inconfondibile matrice cattolco-liberale-laicista. Si pensi, per il nostro secolo, a Piovene, a Parise, allo scomparso Barolini, a Neri Pozza (ma non è propriamente un narratore), a Ghiotto, allo stesso Nogara. E' gente di lettere che ha nei confronti del cattolicesimo veneto, più o meno combattuto, ma in ogni modo ritenuto « scarsamente cristiano », un rapporto di odio-amore. L'unico a scostarsi da questa linea è oggi Ferdinando Camon, il quale, se è debitore all'illuminismo per le raffigurazioni dannate del « Quinto stato » veneto, fa coesistere insieme un populismo rude e pieno di vita apocalittica e una nostalgia di cattolicesimo medioevale e tridentino-barocco. La sua angolazione sociologica risente dell'impostazione marxiana, ma non può svestirsi di una matrice

di fondo, che è, anche contro le intenzioni dello stesso scrittore (padovano della provincia), cattolica.

Per quanto riguarda la narrativa che io chiamo « cattolico-liberale », date le sue lampanti ascendenze, si può dire trattarsi di un protestantesimo veneto con alcuni secoli di ritardo, che non avendo potuto sovvertire esistenzialmente un popolo cattolico, come quello veneto, non ha potuto far altro che accontentarsi di vie psicologico-intimiste e mondane, largamente, del resto, amplificate dai mass-media di questo dopoguerra. Si pensi soltanto al banale cliché fissato dal cinema italiano, che rientra interamente nella narrativa di cui si è detto, su una realtà problematica e complessa come è quella del Veneto; ma il cliché è ingenerato da un furioso anticattolicesimo, che cerca di deridere e fustigare ciò che non è ancora possibile sopprimere nella realtà, la fede corale di un popolo in una società che si sta secolarizzando. Buon ultimo è corso a rinforzare l'idea del clichè veneto, del cattolicesimo come riduzione alienante, il neomodernismo cattolico, i cui sentimenti e i cui contenuti fanno, direi, non trasparire, ma scintillare il suo squallido laicismo radical-liberale in ritardo di quasi due secoli, il quale si esprime, di preferenza, sui fogli del neocapitalismo permissivo.

In altre parole codesta narrativa cattolico-liberale-borghese è alienata indubbiamente rispetto al popolo che vorrebbe ritrarre; né ha mai conosciuto nel Veneto alcuna fortuna, neanche editoriale.

Altra è la « narrativa », se così si può dire, che meglio testimonia l'indole, la vita, il cattolicesimo del popolo veneto; si tratta di una « narrativa » non fissata in romanzi improbabili o anche scipiti, ma esistenziale, che ha creato istituzioni, opere di carità, intraprese di carattere economico-sociale, che ha rinvigorito in mille entusiaste e anche originali iniziative il cattolicesimo veneto.

Per questo c'è un abisso fra la narrativa laicista dei romanzieri citati e la vita del popolo veneto; aggiungerei anzi che esiste un'incomprensione totale, e non certo per colpa dei veneti. Se uno vuol sapere correttamente che cosa sia stato il Veneto nel secolo scorso, e che cosa sia tuttora questa regione che è ancora, in Italia, la più attaccata alla Chiesa, deve leggersi la regestazione *delle visite pastorali, da Campoformio all'avvento del fascismo, che il centro studi per la storia della Chiesa veneta, diretto da Gabriele De Rosa, cura e pubblica ormai da qualche anno, per conto delle edizioni romane di Storia e Letteratura, suscitando enormi e piacevoli sorprese per un cattolico.*

Codeste regestazioni sono indubbiamente la miglior narrativa *che esista sulla storia e la religiosità dei veneti; esse scandagliano a fondo, pur nei loro limiti e nella loro monotonia, le ansie, i problemi, le aspirazioni di una gente. « Narrativa », documentata da migliaia e migliaia di rapporti di parroci, che esplora gli atteggiamenti umani e religiosi dei fedeli con un linguaggio umile, quotidiano, persino pedissequo; ma quasi sempre preoccupato e generoso. Si tratta, di « narrativa » reale, che è dunque storia* tout-court, *e non romanzo, non fantasia. Il libro citato, curato da monsignor Mantese e da don Reato, rientra appunto in questa* narrativa reale, *in quella storia della pietà che vede la Chiesa e la vita mescolarsi insieme, senza però che mai la mondanità incrini e incida sullo spartiacque ultimo della fede e del dogma.*

Ha ben ragione, perciò, don Reato di scrivere: « L'esame dei docu-

menti relativi a questa visita ci consente di farci un'idea concreta non solo della vita religiosa della diocesi vicentina nelle sue manifestazioni esteriori più significative, ma anche della società vicentina, della sua struttura demografica, della sua organizzazione di base, almeno per quanto riguarda il settore dell'istruzione e quello assistenziale. La parrocchia viene in questi anni a configurarsi nel tessuto sociale dell'Ottocento veneto come un centro di vitalità religiosa e civile, un ambiente favorevole alla maturazione di nuove e originali forme di presenza religiosa, che prendono gradualmente il posto delle confraternite e delle fabbricerie. Gli interessi parrocchiali si estendono al campo sociale e politico con la creazione di più moderni organismi associativi » (Op. cit., *pp. XL-XLI).*

La visita pastorale ha, dunque, importanza d'inchiesta religiosa e anche civile nel senso più lato; in essa chiari sono gli scopi che si vogliono ottenere (il miglioramento della fede del popolo e anche una sua più umana convivenza), precisi i fondamenti sui quali si articola. I dati e le conclusioni di una visita pastorale restano un potente e sintetico affresco di una società, sicché la quasi totalità delle indagini sociologiche odierne, condotte — come si usa dire — con criteri « scientifici », con dovizia di mezzi e moltitudine di esperti, riescono globalmente meno esatte di una visita pastorale dell'Ottocento, a cui concorrevano la Chiesa con la sua organizzazione e il popolo.

Voglio dire che nella visita pastorale c'è tutto un metodo cattolico di ritrarre la realtà, cioè, innanzitutto, popolare, esistenziale, veridico; mentre le odierne inchieste rivelano la debolezza della loro freddezza o neutralità o astrattezza illuministica, per cui là si colgono dei fatti, degli atteggiamenti costanti, un flusso di vita che supera la precarietà del tempo, nelle ultime, invece, dati e dati che divengono ambigui e che si sostituiscono nella loro nuda assenza alla persona. Là ci sono gli inconfessi, *gli* osservanti, *i* devoti, *i gesti peculiari della fede e della vita, accertati con metodo non statisticamente esemplare, bensì con intuizione, saggezza ed esperienza; nelle inchieste sociologiche brillano le percentuali di atti ridotti ad archetipi rituali e lugubri.*

Sappiamo che si può e anche si deve distinguere tra fede religiosa e pratica religiosa, tuttavia, sulla scia di Aldo Leoni non si può far a meno di affermare che è il gesto di pietà che fa riconoscere e che fonda pubblicamente il fedele. Contrapporre religiosità a pratica religiosa si giunge ad un crinale obbligato ed esiziale, per cui i luoghi di culto, i dogmi, la Tradizione della Chiesa divengono inutili. Dice, mi pare assai bene, il Reato: « Tra gli elementi formali *della comunità cattolica uno dei più importanti è certamente quello costituito dai* luoghi di culto *i quali esprimono in modo evidente la fede, la sensibilità artistica e la solidarietà di una comunità cristiana. Le parole "Pietas et Concordia (erexerunt)" poste sul frontone di una chiesa della diocesi traducono in sintesi questa realtà, la quale, sebbene appartenga ad un passato più o meno lontano, continua, nel corso delle generazioni, la sua opera di testimonianza e di educazione cristiana. L'edificio sacro è infatti una scuola di pietà nella quale il fedele impara a sentire in modo originale e unico la presenza di Dio e a scoprire nel volto dei suoi simili il segno della stessa paternità divina, sia che assista ai sacri riti o riceva i sacramenti della Chiesa, sia che ascolti e mediti la parola di Dio annunciata da un sacerdote, sia pure che nel silenzio di una preghiera*

vespertina egli effonda al Signore i sentimenti del proprio spirito. Sembra perciò legittimo considerare gli edifici di culto come la più evidente, anche se non l'unica, testimonianza storica della pietà di un popolo » (Op. cit., pp. LXX-LXXI). Del resto il voler distruggere gloriose basiliche ha, da un punto di vista psicologico e storico, il sapore di un'angustia individualistica senza limiti. Nella storia gli eventi autentici di solidarietà e coralità popolare hanno sempre richiesto luoghi adatti *affinché quella solidarietà e quella coralità potessero esprimersi. Chi vuol sbaraccare tutto, anche le umili edicole delle contrade o le croci di legno al riparo di piante o all'inizio dei filari, oltraggia innanzitutto una sensibilità religiosa popolare-comunitaria. Puntualmente i neomodernisti vedono superstizioni dappertutto nella fede tradizionalmente professata; e questa caccia alla superstizione manifesta ampiamente il carattere razionalista-illuminista dei cosiddetti nuovi teologi. Al termine di tutto questo non può rimanere niente; ma non rimane, non può rimanere la dimensione popolare comunitaria, bensì quella elitaria-borghese che si fa beffa della semplicità di fede degli umili, dei « piccoli », scambiandola per superstizione, quando in realtà è una proiezione emotiva, immaginativa, ma ortodossa della Fede.*

Ritorniamo a Vicenza, ai tempi della Restaurazione. Vicenza ha, intorno al 1820, 26 mila abitanti, mentre la diocesi ne conta 260 mila circa. Tutte le Confraternite che « avevano pubblici oratorî e andavano in tutte le processioni » erano state soppresse sotto la dominazione napoleonica; chiusi i conventi e dispersi i religiosi e le religiose. Distrutte tutte le organizzazioni assistenziali ed economiche della Chiesa: ricordiamo qui le « fraterne », i monti di pietà, le congregazioni di carità, da cui dipendeva tutta l'attività assistenziale pubblica. Rimangono solamente le confraternite del SS. Sacramento, dette anche dei « Rossi », per il colore delle cappe indossate. Esse infatti fino allora non erano legate ad oratorî, ad opere di carità e assistenza, né dovevano intervenire alle processioni. Si estendono progressivamente in quasi tutte le parrocchie, prendendo il posto e i compiti delle Confraternite soppresse da Napoleone. Il ritorno dell'Austria nel 1814 (il Veneto era passato all'Impero Asburgico, per la prima volta, nel 1798) ripristina, in parte, queste iniziative organiche della carità della Chiesa, ma il tessuto è stato irrimediabilmente lacerato dai napoleonici. Ciò nonostante, nella sua visita pastorale monsignor Peruzzi accerta fra il 1819 e il 1825 l'esistenza di ben dieci congregazioni di carità *nei centri più importanti della diocesi, che con i loro beni, dovuti a lasciti e donazioni, assicurano ai vari enti assistenziali dipendenti l'autosufficienza economico-finanziaria.*

Funzionano otto ospedali civili, tre brefotrofi, almeno tre orfanotrofi, due ricoveri per viandanti e forestieri, un lazzaretto per i colpiti da epidemie, la « Casa di Ricovero e Industria Ottavio Trento », l'ospizio per i nobili in miseria, tre istituti per l'assistenza alle donne (« Soccorso », « Soccorsetto », « Delle Zittelle ») e tre ricoveri per gli invalidi. Ad essi si devono aggiungere sei monti di pietà, il primo dei quali era stato fondato a Vicenza nel 1486. I Monti di Pietà, all'inizio dell'800, combattono ancora l'usura: rilasciano sei lire senza alcun interesse a chi depositi un oggetto di egual valore, e richiedono per le somme eccedenti le 6 lire un interesse modico del 5%.

Si delinea così una Chiesa, assai diversa da quella cara al neocapita-

lismo borghese e al neomodernismo cattolico: una Chiesa che concretamente opera, nella ristrettezza dei tempi, a sovvenire il popolo nella miseria e nella malattia. Una Chiesa che lotta contro la spaventosa mortalità infantile con quasi 300 ostetriche patentate, presenti quindi in quasi tutte le parrocchie del Vicentino, che rimprovera i padroni che non si recano al catechismo domenicale del pomeriggio come se si trattasse di un insegnamento « inventato soltanto per le classi infime », che rampogna i datori di lavoro che non permettono ai loro dipendenti il riposo festivo, idoneo a santificare la festa ma anche a ritemprare le forze. Una Chiesa che organizza le scuole, i licei, il seminario vescovile, frequentato allora da tutti i giovani delle famiglie nobili. Non solo. Monsignor Peruzzi si adopera, durante la visita, a sopire rancori, campanilismi, inimicizie insuperabili fra paese e paese, fra persona e persona.

I parroci, come attestano i documenti regestati, non si preoccupano solo del sesso, dell'adulterio, della concupiscenza, come oggi si vorrebbe far credere, ma nei questionari che ritornano al vescovo si parla di usurai nelle parrocchie, contro i quali non sono mancate né la rampogna, né la condanna. Nascono in tal modo i primi « inconfessi » veneti o non praticanti, che si allontanano dalla Chiesa per questioni tutt'altro che dottrinali, bensì d'interesse. « Inconfessi » che diventeranno molto più numerosi nel 1867 col decreto Zanardelli, che consentirà ai grossi borghesi di usufruire dei beni della Chiesa e dei monasteri, attraverso « aste aperte a tutti ». La Chiesa veneta ha dovuto lottare più che contro gli eretici, contro il materialista borghese assetato di denaro e di potere, che agognava, proteggendosi sotto l'alibi volterriano, i beni ecclesiali, che non erano beni di proprietà privata, bensì i beni che il popolo di Dio in virtù della sua pietà religiosa aveva dato liberamente alla Chiesa, perché li destinasse senza limiti nel tempo a favore dei poveri presenti e futuri.

Può darsi che la Chiesa talvolta (raramente tuttavia) abbia scandalosamente amministrato questi beni, comunque la fiducia stessa con cui si donava alla Chiesa attesta di un rapporto ben radicalmente diverso da quello che s'instaura di norma fra il cittadino e lo Stato, e anche fra privato e privato. Inoltre codesto far affluire nel tempo, legando infinite generazioni di credenti, ad un unico asse, per così dire, ereditario, quello della Chiesa, tanti beni economici, manifesta, in piccolo, una prefigurazione escatologica, l'esempio che i beni materiali non sono di nessuno.

Il significato dei lasciti e delle donazioni ha un profondo significato cristiano; quasi si sarebbe tentati di dire che si trattava di far circolare concretamente, col dinamismo del Corpo mistico, una cospicua dote di denari, d'immobili, di terre, di beni diversi, che viene affidata alla garanzia della Chiesa (Chiesa non solo gerarchica, ma laicale, in quanto era il laicato a preoccuparsi in proprio dei problemi economici della Chiesa veneta, si pensi appunto alle « fraterne », alle corporazioni di carità e poi alle fabbricerie).

La Chiesa vicentina del vescovo Peruzzi combatte soprattutto le maldicenze, le mormorazioni, le invidie, gli odi. E come non è una Chiesa di classe, così non è neppure una Chiesa caratterizzata soltanto dalle opere umane o umanistiche. La vita dei fedeli viene, per quanto concedevano i tempi, alleviata con iniziative di carità, gli studi protetti e incoraggiati. Però la Chiesa vicentina guarda innanzitutto alla salvezza delle anime, a

vivificare la fede, ad animare e confermare il cattolicesimo popolare, a separarlo dalla superstizione.

La religiosità vicentina, esteriormente, tiene in gran conto il culto dei santi, la venerazione alla Vergine (ma ci sono feste e chiese dedicate esclusivamente allo Spirito Santo e alla Trinità), sempre sottomessi alla visione di Dio, a cui sono dedicate quasi tutte le chiese con il motto consueto, apposto sul frontone, « A Dio Ottimo e Massimo ». Del resto questa religiosità salda l'elemento « carnale » o esistenziale o diretto con quello lontano, verticale. La pratica religiosa è altissima, sfiora il 95 per cento nonostante le zone montagnose impervie e le distanze dalla chiesa parrocchiale. Pochi i libri proibiti, e soltanto nei centri urbani più popolosi, poco diffusa la bestemmia, che mai è abitudine, piuttosto viene sollecitata dal vino e dalle beghe. Tutti si riconciliano con la Chiesa, anche a Vicenza e Bassano, in punto di morte. Tutti compiono gli atti fondamentali della fede: battesimo, cresima, matrimonio, estrema unzione, sacramenti, funerale religioso. I primi a staccarsi dalla Chiesa, oltre gli usurai, sono gli studenti borghesi, usciti dai licei civili, nei quali l'illuminismo, l'egoismo privato e il nazionalismo si mescolano e giustappongono.

La Chiesa di Vicenza della restaurazione si preoccupa, soprattutto, dell'insegnamento religioso, della dottrina cristiana, che deve essere adeguatamente impartita ai fanciulli e agli adulti. Il catechismo per i bambini è quello di monsignor Zaguri, predecessore del vescovo Peruzzi, formulato seguendo il modello del cardinal Borromeo. Ecclesiastici e laici si aiutano vicendevolmente nell'arduo compito. Il catechismo per gli adulti si tiene la domenica pomeriggio nella chiesa parrocchiale, e talvolta nei « filò » o riunioni serali di più famiglie.

Il clero è, in genere, pio e osservante delle disposizioni tridentine; esiste però un clero « ozioso e disoccupato », che impartisce qualche ora di latino in case patrizie, a destare le preoccupazioni del vescovo. Si tratta, in quest'ultimo caso, di un clero svincolato dal popolo, chiuso in una turris eburnea, che è il più corrivo in fatto di osservanza alle imposizioni ecclesiastiche, a cominciare dall'abito; che ha poco o punto dello spirito cristiano connaturato al sacerdozio. Indipendente e spesso riottoso, da esso usciranno più tardi, specie nel 1848, i preti liberali e risorgimentali, particolarmente a Bassano. « La visita pastorale di Giuseppe Maria Peruzzi » ci offre ancora elementi validi per comprendere le origini dell'attuale sviluppo industriale di Vicenza (la provincia più industrializzata del Veneto senza confronti). Già allora, benché a livello artigianale, l'economia, quantunque prevalentemente agricola e pastorale, poggiava sul lanificio, la tessitura e la ceramica come ai nostri giorni. Si tratta di un libro, che conferma la ricchezza di una Chiesa, volta a essere se stessa, a perseguire il disegno di salvezza conferitole dal Signore, e a non perdere la propria identità neanche nelle opere di carità.

Una Chiesa viva, esistenziale, in cui non mancano piccole macchie d'ombra, proprio perché è una Chiesa investita dalla luce della Divinità e della redenzione. La Chiesa, cara a Bernanos, che è come una casa vera, in cui ci sono pure « i barattoli di marmellata vuoti », in cui « la massaia ha sempre qualcosa da fare e da rassettare ».

La Chiesa vicentina di monsignor Peruzzi, lo si può leggere in filigrana, è la Chiesa che, inconsapevolmente, si sta preparando con tutte le

sue qualità all'impatto col grottesco risorgimento italiano, che voleva, pensate!, liberare i veneti con i savoiardi-piemontesi. Soltanto allora mostrerà tutta la vitalità religiosa delle sue parrocchie, la fede compatta e forte del popolo umile, la fedeltà alla Sede apostolica, le molteplici e originali iniziative sociali, mediante la cosiddetta « mistica della papalità », che deve essere intesa in senso pastorale e dottrinale, e non temporalistico.

Vicenza, a torto, è ritenuta, nell'ambito del movimento cattolico, cattolico-liberale. Ma i Rumor de L'operaio cattolico, *Niccolò Rezzara con le sue intraprese economico-sociali a favore dei contadini, gli Scotton con il loro populismo cattolico e apocalittico, che ha accenti verbali vertiginosi simili a quelli, si direbbe, del populismo russo slavofilo, nella dimenticata dai democristiani, non a caso,* Riscossa *di Breganze, sono forse dei cattolico-liberali? Furono costoro, anzi, a forgiare la Vicenza cattolica e popolare.*

Il guaio è che la narrativa dei Piovene e dei Barolini, sostenuta dai mass-media « indipendenti », cioè radical-borghesi e neocapitalistici, ha imposto il cliché di una Vicenza cattolico-liberale. Fortunatamente il libro, curato da Mantese e Reato, a cui si deve fare l'appunto di essere, ingenerosamente, un tantino settari nei confronti dell'Austria, in quanto anche in essi non è spenta del tutto quella matrice cattolico-liberale-risorgimentale che discende dai preti, allogati in casati patrizi, così invisi a monsignor Peruzzi, offre un'altra « narrativa ». L'idea reale che il popolo di Dio non può essere che il popolo cattolico senza aggettivi. Cioè né cattolico-liberale, né altro.

Per questo « la narrativa » del popolo di Dio, del popolo cattolico, non può incontrarsi, come le parallele, né confondersi, con la narrativa degli scrittori veneti, che se abitano (non sempre) nel Veneto, hanno il cuore altrimenti.

[Ferruccio Mazzariol]

AVVISO AI LETTORI

Avvertiamo i lettori abbonati che, a causa del gravoso aumento dei costi tipografici e per l'entrata in vigore dell'IVA, con questo numero il prezzo e quello dell'abbonamento salgono a lire 3.200 per l'Italia e 4.000 per l'Estero. Con il prossimo numero del mese il prezzo di ogni singolo fascicolo sarà di lire

ABBONAMENTI

Italia	**L. 3.200**
Estero	**L. 4.000**
Sostenitore	**L. 10.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los senores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

Lire 800